DIÓN DE PRUSA

DISCURSOS

I - XI

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIONES Y NOTAS DE

GASPAR MOROCHO GAYO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 110



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por JUAN PEDRO OLIVER SEGURA.

Depósito Legal: M. 526-1988.

ISBN 84-249-1265-9.
ISBN 84-249-1264-0.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1988. — 6122.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. ÉPOCA Y VIDA DE DIÓN DE PRUSA

A) Presupuestos culturales, sociales y políticos

Dión pertenece al mundo griego de la segunda mitad del siglo I d. C. y primeras décadas del siglo II. En literatura griega los manuales y tratadistas llaman «época imperial romana» al período que transcurre entre el año 30 a. C., fecha definitiva de la conquista de Alejandría por Roma, y el 529, año en que Justiniano cierra la Academia de Atenas. Entretanto, ha tenido lugar la fundación de Constantinopla (año 330) y la aparición de la Edad Media con la división del Imperio Romano, el 395, en Oriental y Occidental.

Cuando nació Dión, Grecia ocupaba literariamente un segundo [1] plano y, políticamente, sus ciudades habían sido reducidas al silencio desde el año 27 a. C. El crecimiento del poderío romano había llevado a un empobrecimiento cada vez mayor del pueblo griego. Los Estados helenísti-

---

[1] M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, vol. V, París, 1928, págs. 417-425; J. Alsina, «Lucianea», *Helmantica* 13 (1962), 73-81.

cos, herederos de las conquistas de Alejandro, no habían ofrecido unas condiciones favorables para la expresión y expansión de un pensamiento libre e independiente. No obstante, existieron importantes focos culturales, en ocasiones muy activos. Las capitales helenísticas fueron centros importantes, donde hombres de talento encontraban, por parte del público y de la clase dirigente, reconocimiento y consideración a su trabajo intelectual. Pero a medida que los Estados se transformaban en provincias romanas se produce un cambio radical, ya que la pérdida de la autonomía política conlleva siempre, en la práctica, la decadencia intelectual [2].

Los gobernadores romanos no sustituyen a los monarcas helenísticos en el papel de mecenas literarios y artísticos. Su interés se centra en reafirmar la autoridad romana, conducir el ejército, cobrar tributos y gabelas y enriquecerse. Casos como el de Plinio el Joven, contemporáneo de Dión de Prusa, constituyen ejemplos aislados. Grecia, además, fue la provincia romana que más sufrió las consecuencias de las guerras civiles que conmocionaron el Imperio hasta la entronización de Agusto como *Princeps.* Estas guerras fueron la causa de que quedaran desiertas extensas regiones del Imperio. La población se aglomeró en las grandes urbes, como Roma y Alejandría. La constante emigración de griegos a Roma explica que todos los escritores del siglo I d. C. desarrollaran su actividad o permanecieran largas temporadas en la capital del Imperio [3].

Dión de Prusa no es una excepción, sino que confirma la regla general.

---

[2] E. Barker, *From Alexander to Constantine,* Oxford, 1956.

[3] M. C. Rostovtzeff, *Historia económica y social del Imperio Romano,* Barcelona, 1962. (Ed. orig. ingl. de 1926.)

En el período precedente pueden citarse escritores como Diodoro, Dionisio de Halicarnaso y Estrabón. Todos ellos escriben en «Bibliotecas» y sus escritos van destinados a círculos de eruditos, hecho que motiva una literatura artificial, desarraigada y sin conexiones con la vida real del pueblo. Sus obras tratan de divulgar conocimientos ya adquiridos e ideas tradicionales. Su labor creadora es bastante exigua y el anquilosamiento de las formas y géneros tradicionales es evidente.

La creación e inspiración literarias ya no brotan de la entraña viva de un pueblo libre, como otrora la epopeya, la lírica, el drama y la elocuencia, sino que se alimentan de la imitación *(mímēsis)*, en ocasiones servil y casi siempre artificiosa. Los ojos y los oídos de Roma estaban atentos en todas partes y su mano pronta para ejercer sangrienta represión, si en algún sitio no se acataba su voluntad. Los pueblos libres desaparecen transformados en masas de proletarios. Este proletariado urbano lo forma una mezcla heterogénea de hombres de todos los orígenes y procedencias: egipcios, sirios, capadocios, frigios, gálatas, judíos, etc. El interés de estas masas radicaba en dar satisfacción a sus instintos mediante las diversiones que les ofrecía el poder: juegos, espectáculos y pantomimas. A este proletariado le interesaban las emociones, no las ideas. El poder, además, fomentaba esta abstención y reprimía duramente cualquier intento de interés por la política. Frente a estas masas de desheredados de la fortuna existía una clase social elegante y refinada, amante de la buena mesa y de los placeres, que sentía curiosidad por una literatura artificiosa y no comprometida. Esta clase dirigente recibía una educación anquilosada y casi extranjera y reaccionaba contra cualquier idea que pudiera venir de los de abajo. Era amante no de la creación de nuevas formas, sino de la

imitación de los autores considerados modélicos. Este sombrío panorama no favorecía el clima adecuado para el desarrollo de una literatura con unidad de visión y de ideas, fecunda en sus resultados y atrayente por sus ideales.

Si ésta era la situación cultural y social de la capital del Imperio, no eran mejores las circunstancias de Alejandría, convertida en un centro de sentimientos hostiles a Roma, sojuzgada como todo Egipto y sometida a una explotación sin contemplaciones por parte del poder central que adoptó el sistema administrativo de los Ptolemeos.

Los aires nuevos vendrían de Oriente que, junto con el Cristianismo, aportaría los nuevos ideales. En las ciudades del Asia Menor se desarrolla una burguesía que se encarga de las tareas municipales, de la construcción de edificios públicos, del culto local, de los gimnasios y de los juegos, velando para que en las épocas de escasez no faltaran los artículos de primera necesidad, como el trigo y el aceite. Esta autonomía municipal, aunque sólo era ya una sombra de la antigua libertad de la *polis* griega, permite el desarrollo de centros de enseñanza y favorece la expansión de la cultura en su forma retórica de cuño clasicista. La elocuencia deja el ámbito de la escuela para abrirse a escenarios de multitudes y ante un público deseoso de escuchar improvisaciones sobre temas ficticios y cuestiones éticas y políticas. El orador busca provocar el entusiasmo de las masas mediante los recursos del gesto y de la voz. Tales oradores se inspiran en una filosofía práctica y popular, que, abandonando las disputas inútiles y la rigidez de los diversos sistemas, tiende a lo esencial, a la elevación moral de los hombres y a la búsqueda de la divinidad. Es la filosofía del retorno a la naturaleza, cuya imagen encontramos en el *Euboico* de Dión, en contraste con la realidad contemporánea. Una filosofía dominada por la idea

de la *meditatio mortis* en una sociedad cansada y entregada a la superstición, a lo absurdo y a lo irracional, donde impera un sentimiento de tristeza y de pecado, depresión propia de épocas de senilidad, tanto en pueblos como en individuos. Junto a la idea de una monarquía universal en el plano político, encontramos en el aspecto religioso una avanzada tendencia al monoteísmo, paralela al esfuerzo del pensamiento filosófico por lograr un sincretismo armónico de las diferentes corrientes. Mientras que los filósofos tratan de aproximar su lenguaje abstracto a la lengua del pueblo, los sofistas y oradores se esfuerzan por depurar la expresión y elaborar cuidadosamente sus discursos. Epicteto, Dión de Prusa, Máximo de Tiro y Plutarco son los precursores de una figura literaria tan extraordinaria como Luciano de Samosata, y de los autores de la llamada «segunda sofística», movimiento que culmina en la segunda mitad del siglo II d. C.

Los escritos de la segunda sofística [4] se caracterizan por la corrección del estilo, el abandono de expresiones técnicas y de giros de mal gusto, y por una vuelta a los modelos áticos de los siglos V y IV a. C., basándose preferentemente en Lisias y en Demóstenes. Se crea así una lengua literaria de corte arcaizante, reflejo artificial del ático de época clásica y alejada cada vez más de la lengua del pueblo. Fue Dión precursor de esta tendencia.

Éste es el mundo en que nace y vive el prusense, un mundo que en literatura miraba al pasado glorioso de la Hélade; pero el mérito de Dión consiste en que supo leer y descifrar los signos de los tiempos nuevos.

[4] K. GERTH, «Zweite Sophistik», en *RE*, Supl., tom. VIII; B. A. VAN GRONINGEN, «General literary tendencies in the second century», *Mnemosyne* XVIII (1965), 41-56; E. NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, Berlín, 1923; G. W. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1968.

B) Vida de Dión de Prusa

1. *Su patria y su familia*

Poco sabemos con exactitud de la vida de Dión, de ahí las conjeturas, a veces contradictorias, que han formulado los filólogos al tratar de precisar los acontecimientos concretos de su errante y ajetreada existencia. Por otra parte, los datos autobiográficos que encontramos en sus ensayos no siempre merecen un crédito exento de toda sospecha. El tono retórico de los *Discursos* obliga al orador a plantear situaciones estereotipadas y tópicos de ficción literaria.

Dión nació hacia el año 40 d. C. Su nombre deriva del culto local a Zeus y es una forma hipocorística desarrollada a partir de **dio-*, nombre del principal dios griego, Zeus. Posteriormente recibió el *cognomen* latino de *Cocceianus,* al recibir bajo el mecenazgo de Nerva la ciudadanía romana, y en el siglo III se le denominó *Chrysóstomos* «pico de oro», por su desbordante facundia [5].

Nació Dión en Prusa, hoy Bursa, ciudad situada al NO. de Turquía, nudo de vías romanas en la Bitinia de la época. La ciudad se asienta en las estribaciones del famoso Olimpo de Asia, desde cuyas cumbres, según Homero, contemplaban los inmortales las luchas de los héroes en torno a Troya. Esta circunstancia explica la simpatía de Dión por los troyanos en el Discurso XI.

La ciudad fue fundada por Prusias I en el siglo II a. C., y el nombre de la región, Bitinia, se debe a una tribu tracia que había cruzado el Helesponto desde Europa varios si-

[5] C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom,* Toronto, 1978, pág. 7.

glos antes. Contaba la leyenda que fue Aníbal, durante su destierro en Bitinia, quien sugirió a Prusias la elección del emplazamiento. Prusa pasó a manos de Roma en el 74 a. C., y se regía por una constitución de tipo oligárquico con nombre y formas de democracia [6].

Probablemente sólo familias acomodadas como la de Dión podían pertenecer a la *Ecclesía* o Asamblea popular. Su autonomía y libertad fueron más aparentes que reales, ya que una prerrogativa de los emperadores romanos consistía en imponer el estado de excepción en cualquier circunstancia difícil.

Era Dión descendiente de dos familias principales. Su padre, Pasícrates, llegó a ocupar cargos importantes en la política local y, como hombre de negocios, legó a su hijo una cuantiosa fortuna, valorada en varios millones de sestercios. No menos influyente era la familia de su madre. Recibió ésta honores heroicos después de su muerte, con derecho a monumento sepulcral y juegos funerarios, celebrados a expensas públicas.

La buena posición económica de su familia permitió a Dión ser recibido como huésped en las casas de otras familias acomodadas de las ciudades vecinas, y este hecho puede explicar el conocimiento del prusense de los asuntos públicos de su tierra, así como la orden de Domiciano, con ocasión de su destierro, de que se mantuviera alejado de su patria [7].

---

[6] *Ibid.*, págs. 1-6; cf., también, F. K. Dörner, «Prusa ad Olympum», en *RE*, 23, 1957, cols. 1071-1086; G. Mendel, «Catalogue des Monuments Grecs... de Bourse», *Bull. Corr. Hell.* XXX (1900), 245-435, y C. L. Stotz, «The Bursa Region of Turkey», *Geogr. Rev.* XXIX (1939), 81-100.

[7] Jones, *The Roman World...*, págs. 3-6.

De su aristocrática familia heredó Dión el amor por la cultura y por la política, pero adquirió su fama gracias a la circunstancia de su esfuerzo, unida a indudables dotes naturales. Todo ello favoreció la entrada de Dión en las páginas de la Historia, al traspasar su obra los límites de su tiempo.

2. *Estudios*

Así pues, en el ambiente social de una de las familias mejor acomodadas de su patria nació y creció el joven Dión. Dotado de una excelente elocuencia natural, tuvo sin duda a su alcance los recursos necesarios para recibir una esmerada educación. Siguiendo a H. I. Marrou [8] podemos trazar las principales etapas de la educación de aquel tiempo.

Los niños comenzaban a ser educados en formas sociales desde su más temprana infancia. A los siete años cumplidos eran enviados de la mano del pedagogo a la escuela para aprender las primeras letras, música y gimnasia, aunque la música en esta época más bien pertenecía al nivel de la enseñanza secundaria. El *grammatistḗs,* además de la lectura y escritura, enseñaba las primeras nociones de cálculo y la lectura en voz alta.

La etapa siguiente, dedicada a la enseñanza secundaria, estaba encomendada a un *grammatikós*. Los muchachos aprendían las obras de los grandes maestros del pasado, principalmente los poemas de Homero. Estudiaban, además, los antiguos poetas líricos como Alcmán, Alceo, Safo y, por supuesto, Píndaro, además de elegíacos y yambógrafos como Arquíloco, Solón, Teognis y todos aquellos

[8] *Historia de la Educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, 1970². (Ed. orig. fr. de 1948.)

que habían sido incluidos en el canon alejandrino. En teatro se estudiaban las obras de los trágicos por excelencia, Esquilo, Sófocles y Eurípides. Pero, ante la imposibilidad de abarcar todas las obras, posiblemente el estudio escolar se limitaba a una selección. En comedia, era Menandro el autor más leído. En el Discurso III nos ofrece Dión un elenco de lecturas básicas para la formación del rey ideal.

La escuela de época helenística y romana incluye en sus programas a los prosistas, principalmente a los historiadores: Heródoto, Jenofonte, Helánico y, sobre todo, Tucídides. De todos estos autores se hacía una selección de obras que eran leídas, explicadas y comentadas.

El gramático alternaba las enseñanzas teóricas con los ejercicios prácticos o preparatorios, *progymnásmata*. Hemos de suponer que Dión, a juzgar por su obra, fue un alumno aventajado. Probablemente a esa época se remonta el *Elogio de la cabellera, lusus* juvenil inserto por Sinesio en su réplica: *Elogio de la calvicie.* Asimismo, hay que enumerar como obras juveniles el *Elogio del mosquito* y el *Elogio del loro,* además de algunas *Chrías* que le atribuye la tradición. Estas obras, hoy desaparecidas, debió de componerlas Dión en sus años de enseñanza secundaria o, tal vez, más probablemente, en el período de la educación superior.

Los jóvenes aristócratas de la época, al cumplir los 16 años comenzaban a frecuentar un colegio de efebos en el que recibían una educación completa para la vida elegante del medio social al que pertenecían. Además de prácticas deportivas, en estos colegios recibían lecciones *(scholaí),* conferencias *(epideíxeis)* y audiciones *(akroáseis).* Los colegios de efebos disponían de biblioteca y de otros medios para completar la educación y la formación literaria.

No obstante, después de recibida esta sólida cultura en la enseñanza secundaria, perfeccionada en los colegios de efebos, los jóvenes que aspiraban a cursar estudios superiores tenían que desplazarse hasta un centro especializado, como Rodas o Atenas. En uno de estos centros recibían las enseñanzas de una de las dos disciplinas características de la educación superior de entonces: la filosofía y la retórica.

Desde Isócrates y Platón la retórica y la filosofía iniciaron un *agôn* por la formación de los ciudadanos. Esta polémica iba a durar ocho siglos, tanto casi como la Antigüedad. En los dos primeros siglos del Imperio fue la retórica la que logró imponer la supremacía. Vespasiano, en el 74, ante la oposición filosófica de que estaba siendo objeto, instituyó en Roma cátedras de retórica, pagadas por el Estado, y concedió privilegios a gramáticos y rétores. Pero, en la centuria siguiente, Marco Aurelio instituyó en Atenas cuatro cátedras de retórica y otras tantas de filosofía para cada una de las cuatro grandes corrientes filosóficas imperantes.

No obstante, la rivalidad entre filosofía y retórica no llegó a los extremos que muchos autores han querido ver, y no eran infrecuentes los casos en que ambas enseñanzas, de forma combinada, eran asimiladas por los amantes del saber. Creemos que Dión de Prusa podría ser un ejemplo típico de síntesis [9].

Para Filóstrato, fue Nicetas quien renovó la sofística en tiempos de Nerón. Pero el hombre que recoge un ideal

[9] Retórica y filosofía constituyen dos disciplinas básicas en la formación del rey ideal (Discurso III) y reflejan, posiblemente, la educación de la aristocracia de la época.

de síntesis coherente para modificar la vida espiritual creemos que fue Dión de Prusa [10].

No vamos a entrar en la polémica «conversión» de Dión a la filosofía: creemos que se trata de una antítesis superada, ya que Dión desde los años de estudiante debió de conocer tanto la retórica como la filosofía. El prusense es un caso típico de enciclopedismo de ambas disciplinas y esta síntesis es lo que le distingue de los rétores puros o de los filósofos especializados en un sistema.

La división tradicional de escritos filosóficos, retóricos y mixtos en la obra del prusense no tiene ningún interés para la crítica contemporánea. En los escritos retóricos existe pensamiento filosófico, y en los tratados de filosofía moral encontramos demasiada retórica. Todo ello viene a corroborar la síntesis de que venimos hablando. Dión, ya desde los años de su juventud, debió de sentir atracción por las predicaciones de los cínicos, filósofos itinerantes que visitarían frecuentemente su ciudad natal. Posteriormente, en sus años de estudio debió de conocer los principios filosóficos del estoicismo. En su vivencia personal ambas corrientes no tienen un sentido excluyente. Por otra parte, como atestigua el Discurso XVIII, la educación que postulaba Dión era eminentemente retórica. En suma, no podemos hablar de separación entre filosofía y retórica en los escritos del prusense, y la hermandad entre ambas disciplinas creemos que se remonta a sus años juveniles y de estudio. Por otra parte, debió de influir en él desde los años de su infancia y juventud el tipo de filósofo cínico que, descalzo, con barba, provisto de báculo y alforja y

[10] E. L. Bowie, «Greeks and their past in the Second Sophistic», *Past and Present* XLVI (1970), 3-71, recogido por R. López en *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 1981, págs. 185-231.

con su manto característico, recorría las principales ciudades del Imperio, predicando los ideales de una moral nueva. Prusa estaba situada en un importante nudo de comunicaciones y, sin duda, la presencia de estos personajes era bastante habitual.

3. *Actividad anterior al destierro*

Dión, con toda probabilidad debió de permanecer en Prusa dedicado durante tres o cuatro años al estudio de la retórica, dando por concluida su educación hacia el año 60 d. C. Probablemente, durante estos años no tuvo ningún maestro relevante, y el silencio de sus discursos sobre este particular nos parece bastante significativo.

Si hubiéramos de dar crédito a la tesis de C. P. Jones [11], tendríamos que admitir que Dión entró en contacto con el filósofo Musonio Rufo, cuando este personaje acompañaba a Rubellius Plantus en Asia Menor entre el 62 y el 65. Ambos estaban desterrados [12].

El magisterio de Musonio sobre Dión es una tesis generalmente admitida, dada su antigüedad. Ya Frontón [13] considera discípulos de Musonio a Dión, Eufrates, Timócrates y Atenodoro. A Musonio, probablemente, alude Dión en su *Discurso a los rodios* (XXXI 122). El más famoso discípulo de Musonio, sin duda, fue Epicteto [14]. Nerón lo desterró fuera de Roma en el año 65, pero regresó nuevamente a la Urbe al advenimiento de la dinastía Flavia. Parece

---

[11] *The Roman World...*, pág. 15.

[12] K. von Fritz, «Musonios», en *RE*, 16, 1933, cols. 893-897; A. C. Geytenbeek, *Musonios Rufus and Greek Diatribe*, Assen, 1963.

[13] Ed. de Hout, pág. 133.

[14] A. Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1840, pág. 25.

que era amigo personal de Tito, razón por la que, probablemente, fue exceptuado del destierro contra los *astrologi* y *philosophi* [15], decretado por Vespasiano en el año 70.

Nos parece menos verosímil la tesis que defiende el contacto de Dión con Musonio ya en Roma, después del regreso del filósofo. Y, en cuanto al problema de la conversión de Dión a la filosofía por obra de Musonio, opinamos que se trata de una opinión tardía, propia del ambiente cultural del siglo IV. Tampoco creemos que hubiera una ruptura doctrinal de Dión con su maestro y con el estoicismo. Dión había abandonado, según algunos autores, los principios del estoicismo durante su destierro, vinculándose al cinismo. Tal abandono es imposible, si tenemos en cuenta los numerosos elementos comunes de ambas doctrinas en aquella época y la defensa de los principios estoicos que Dión hace en discursos posteriores como *De la realeza III*, dirigido a Nerva, según P. Desideri [16].

Así pues, Dión debió de estudiar con Musonio en los últimos años del reinado de Nerón. Por esa fecha debió de comenzar su actividad como orador. Si tenemos en cuenta sus excelentes dotes naturales y la educación recibida en el campo de la retórica y de la filosofía, debió de cosechar en los primeros años de su vida pública excelentes éxitos.

Los últimos años de Nerón debieron de impresionar profundamente al prusense: el incendio de Roma en el 64, la muerte de Séneca y de Lucano en el 65, y al año siguiente la muerte de Petronio y de Trasea Peto, el destierro de Helvidio Prisco, y las famosas bodas de Nerón con Me-

[15] TÁCITO, *Hist.* III 81; IV 10, 40.

[16] *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano,* Florencia, 1978, pág. 297.

salina. En ese mismo año, Vespasiano comienza la guerra contra los judíos. En junio del 68 muere Nerón.

Tal vez en esos años Dión escribiera alguno de sus opúsculos sofísticos o *paignía*. Parece que los Ensayos LXXVII y LXXVIII *(De la envidia)* así como el LXXI *(Del filósofo)* fueron compuestos poco después de la muerte de Nerón [17].

Después de la guerra civil de los tres aspirantes, Galba, Otón y Vitelio, se afianza con Vespasiano, definitivamente, la dinastía Flavia. La conducta de los nuevos amos de Roma frente a los griegos no fue tan espectacular como en los últimos años del reinado de Nerón. Los Flavios dirigen sus miradas hacia Occidente y la oposición griega se exterioriza en la oposición filosófica. El reinado de Domiciano fue un duro polpe para los intelectuales en general y para los griegos en particular. Dión es un buen ejemplo de la implacable persecución del tirano. Habrá que esperar a los reinados de Nerva, Trajano y Adriano para que el poder político dirija nuevamente su protección a los países helenófonos y a la cultura griega, que ocupará la supremacía durante la primera mitad del siglo II [18]. Así, pues, con la llegada de los Flavios al poder se produce en Roma una expulsión de filósofos y de escritores. No obstante, Dión logró introducirse en círculos muy allegados al poder. Filóstrato, en la *Vida de Apolonio de Tiana* hace coincidir con su personaje a Dión y Eufrates en un debate en Ale-

---

[17] Así parece desprenderse del reciente estudio de M.ª C. GINER SORIA, «El Discurso LXXI de Dión Crisóstomo», *Est. Clás.* 87 (1984), 435-441.

[18] S. DILL, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, Nueva York, 1956, págs. 20-60; F. MILLAR, *The Emperor in the Roman World*, Londres, 1977, págs. 10-37.

jandría ante el nuevo *Princeps,* en el que cada uno de los tres expone las formas tradicionales de gobierno. Como veremos más adelante, tal encuentro no parece ser otra cosa que el conocido tópico literario sobre el encuentro del rey y el sabio. Este tema, al igual que el debate o *agṓn* sobre la mejor forma de gobierno, era muy frecuente en la literatura de la época y se remonta a la obra de Heródoto [19].

La fecha del *Discurso a los alejandrinos* (XXXII) continúa siendo muy discutida [20]. De ser cierta la hipótesis que señala como año más probable el 71, tendríamos casi una coincidencia temporal con la estancia de Dión y Vespasiano. La guerra civil finalizó en el 70. En el verano de ese año, Vespasiano es nombrado emperador en Alejandría, haciendo su entrada triunfal en Roma poco después. También en ese año tuvo lugar la conquista de Jerusalén por las tropas de Tito.

Está fuera de toda duda que la primera parte de la vida pública de Dión comienza en los reinados de Vespasiano y de Tito y se prolonga hasta los primeros años de Domiciano [21]. Su reputación como orador sería conocida en Bitinia, ya en los últimos años de Nerón. Pero el prusense debió de sentir la necesidad de buscar renombre, y para ello era necesario viajar de ciudad en ciudad.

Ya hemos dicho que el *Discurso a los alejandrinos* probablemente tuvo lugar hacia el año 71. De paso a la ciudad del Nilo, Dión debió de pronunciar su *Discurso a los rodios* (XXXI). En él alude al reinado de Nerón, como

---

[19] HDT., I 28 ss. Episodio de Solón y Creso.

[20] Cf., entre otros, los estudios de C. P. Jones, Crimi, Kindstrand, Wilmes, etc.

[21] L. LEMARCHAND, *Les Oeuvres d'avant l'exil,* París, 1926.

si se tratara de un hecho reciente. Era Rodas camino obligado para el viajero que desde Asia Menor se dirigía a Egipto, y más concretamente a Alejandría, principal centro cultural de la época. En unos pasajes del discurso (40, 55, 62, 100, 102, 106) menciona el orador la prosperidad de la isla, centro del culto al dios-sol, cuya estatua, el Coloso, era famosa. Nerón mostró tanta admiración ante ella que se sintió identificado con el Coloso. Pero Vespasiano privó a Rodas de su libertad e inmunidad de impuestos. Ésta fue restablecida nuevamente por Tito. Dión pronunció su discurso ante el pueblo de Rodas [22].

El *Troyano* (XI) parece que fue pronunciado con posterioridad a su viaje a Egipto. Sinesio [23], acertadamente, sitúa esta obra entre las más antiguas. Sabemos por los *Hechos de los Apóstoles* que las comunicaciones entre Roma y el Próximo Oriente eran relativamente fáciles. Por su parte, Dión en su profesión de orador debió de tener una gran movilidad durante los comienzos de su vida pública.

En los primeros años de la década de los setenta, Dión debió de permanecer un largo período en Roma. Años después, con ocasión de su destierro en tiempos de Domiciano, nos dice en el *Euboico* (VII 66): «He conocido las mansiones y las mesas de los ricos, y no solamente de individuos particulares, también de los gobernadores y emperadores.» Se ha interpretado este texto como una alusión a su amistad con Tito.

Era el emperador Tito un conspicuo filoheleno y amigo, además, del maestro de Dión, Musonio. Tal vez fuera su maestro quien lo introdujo en la corte. Allí trabó amis-

---

[22] Jones, *The Roman World*..., págs. 26 y sigs.

[23] Synes, *Dio*, págs. 139 y sigs.

tad con Cocceius Nerva, al que años más tarde Dión llama «viejo amigo» (XLV 2), y con Flavio Sabino, hijo adoptivo de Tito.

Por esta época escribe Dión los dos elogios fúnebres a Meláncomas (Discursos XXIX y XXVIII). Este personaje murió (*ca.* 74-78) en Nápoles, durante la celebración de los Juegos en honor de Augusto [24]. Dión debió de escribir los dos opúsculos para consolar a Tito por la muerte de su amigo. El prusense pone los discursos en boca del presidente de los juegos *(agnothétes)* y sigue la tradición de discursos fúnebres inventados, práctica que se remonta al siglo IV a. C. [25].

También parece que fue escrita para la corte su obra, hoy perdida, *Contra los filósofos.* Según Sinesio, este escrito influyó en el edicto de Vespasiano, en virtud del cual aquellos cínicos que atacaban abiertamente al régimen fueron crucificados o ejecutados y todos los filósofos profesionales fueron desterrados fuera de Roma [26]. Pero, probablemente, la obra de Dión no estaba dirigida contra todos los filósofos, sino solamente contra aquellos que Dión llama «sofistas». Tal vez, elementos del cinismo radical. También Sinesio nos dice que Dión continuó su campaña contra los filósofos en su obra dirigida a Musonio, amigo de Tito y exceptuado de la medida, como ya se ha dicho. Al lado del cinismo, que exaltan autores como Epicteto y Dión mismo, considerando su doctrina como un ideal, existían también tesis subversivas e individuos que las pro-

[24] A. BARIGAZZI, «Una orazione pronunziata a Napoli ai tempi di Adriano», *Athenaeum* XXIX (1951), 3-11.

[25] JONES, *The Roman World...*, págs. 16-17.

[26] SUETONIO, *Vesp.* 13.

palaban hasta la propia Roma, conducta que el emperador no toleraba.

En conexión con estos escritos deben ponerse su *Elogio de Heracles* ⟨*contra*⟩ *Platón* y la *Defensa de Homero contra Platón* en cuatro libros. La polémica antiplatónica de Dión únicamente se comprende en un clima de excitación política en el que el prusense era ya propagandista del poder imperial. El platonismo medio de su tiempo se caracteriza por una reacción contra el escepticismo de la generación anterior, un intento de volver a las fuentes, una interpretación profundamente ecléctica y, sobre todo, una fuerte influencia de la corriente pitagórica. La actitud antiplatónica de Dión perduró a lo largo de toda su vida como podemos comprobar en los discursos *De la realeza*.

Hacia el año 75, Dión debió de escribir su Discurso XXX: *Caridemo*, y por estas fechas debió de contraer matrimonio y perder a su padre. El cuidado de su hacienda y la atención de los negocios debieron de retenerlo habitualmente en Prusa, donde pronuncia el Discurso XLVI [27]. En él nos dice que todavía no ha pagado las deudas de su padre y que sus negocios están a punto de arruinarse. No existe ninguna duda de que este discurso es anterior a la época de su destierro. Probablemente se pronunció todavía en el reinado de Vespasiano, muerto en el año 79. Dión imita estilísticamente a Demóstenes, pero anticipa ya lo que será su estilo en los discursos epidicticos posteriores [28].

[27] Jones, *The Roman World...*, págs. 19-25.

[28] C. Th. Burges, *Epideictic Literature*, Chicago, 1902, págs. 97, 103 *et passim*.

Para P. Desideri [29], el XVIII: *Sobre el ejercicio de la palabra,* fue dedicado a Tito; en él da consejos sobre la manera de formarse elocuentemente un hombre que debe participar en la vida pública, recomendando particularmente el estudio de Jenofonte. Aunque la fecha es discutida, probablemente es anterior al destierro el Discurso LII: *De Esquilo, Sófocles y Eurípides* o *Del arco de Filoctetes.* Este discurso, como indica su título, contiene un juicio basado en la comparación del *Filoctetes* escrito por cada uno de los tres trágicos atenienses. El orador insiste con sofística complacencia sobre el privilegio de tener ante él, al mismo tiempo, las obras de los tres trágicos, cosa que a ninguno de los atenienses de la época le fue posible, al ser compuestas las tragedias en años diversos. El parangón se limita a dos obras: la de Esquilo y la de Eurípides. En el drama euripideo había alusiones polémicas en sentido racionalista, frente a la pretendida ingenuidad de la tragedia de Esquilo. El *Filoctetes* de Sófocles es analizado en último lugar y juzgado de acuerdo con la concepción aristotélica de la equidistancia de Sófocles respecto de la obra de Esquilo y de Eurípides. Los juicios emitidos por Dión son tradicionales y reflejan la opinión generalmente admitida por la retórica clásica: la obra de Eurípides es superior a la de los otros dos trágicos, por ser la más útil para la formación del orador.

El *Filoctetes* de Dión ha sido muy discutido y admirado, pero su valor crítico es prácticamente nulo, y su interés radica en las noticias que nos ofrece sobre las tragedias hoy perdidas. Por otra parte, Dión en este discurso, como hace en algunos otros, no pretende realizar un trabajo de crítica literaria, sino que su labor consiste en un *lusus* pro-

[29] *Dione di Prusa...*, págs. 137-139.

pio de la retórica de la época, en que se persigue la belleza de la forma para buscar conceptos sutiles, hábiles y brillantes [30].

M.ª C. Giner Soria [31] ha visto en el Discurso LII el desarrollo estético de una *sýnkrisis,* elaborada cuidadosamente por un rétor experto en las normas técnicas de los ejercicios retóricos, de ahí la fidelidad del ensayo de Dión a las pautas del análisis aristotélico y a la influencia, en último término, de las opiniones manifestadas por Aristófanes en *Ranas.* Para Giner, «Dión prefiere a Esquilo, admira a Sófocles, y encuentra más útil a Eurípides».

También se ha defendido [32] como de fecha anterior a su destierro el primer *Dircurso a los de Tarso* (XXXIII), por sus analogías con el *Discurso a los alejandrinos.* En ambos se ataca a quienes siguen los caprichos de las masas, renunciando a corregirlas, como corresponde al filósofo. Para ello recurre frecuentemente a la comparación entre el filósofo y el médico, tópico literario que encontramos en los discursos del exilio, como los diogénicos. Se

---

[30] R. Cantarella, *La letteratura Greca dell'eta ellenistica e imperiale,* Milán, 1968, págs. 308-309 (esta obra ha sido traducida al castellano); M. Vaglimigli, *La critica letteraria di Dione Crisostomo,* Bolonia, 1913. El análisis de los discursos considerados «filológicos» desde la *Diatriba* de Casaubon llevó a considerar al rétor como un experto en crítica literaria, así, por ejemplo, M. Menéndez y Pelayo se expresa en los siguientes términos: «Todavía pertenece con mayor derecho a la crítica Dión Crisóstomo, a quien no llamaremos sofista, sino misionero ambulante de filosofía y predicador moralista. En su oración *Olímpica,* llena de espíritu platónico, discute adelantándose al Laoconte de Lessing los términos de la escultura y de la poesía» (*Historia de las Ideas Estéticas de España,* vol. I, Santander, 1960, págs. 81-82).

[31] «Acotaciones a un ensayo de Dión Crisóstomo», *Helmantica* XXXV (1984), 391-406.

[32] Desideri, *Dione di Prusa...,* págs. 122-123.

oponen el bienestar material y la riqueza exterior a la ruina moral de las conciencias en un parangón mítico-histórico entre la ciudad actual (Alejandría y Tarso, repectivamente) y la antigua Troya. En ambos discursos aparece el cinismo como un movimiento dedicado exclusivamente a la subversión política y, por lo tanto, como irrecuperable desde el punto de vista filosófico [33]. No obstante, considera que los ideales de vuelta a la naturaleza propugnados por los cínicos, y sus símbolos de lucha ideológica serían peligrosos en manos de los enemigos del imperio y del orden.

Otro discurso cuya fecha se discute, pero que podría situarse en el período anterior al exilio, es el LV: *Sobre Homero y Sócrates*. Tal vez sea preexílico el *Discurso a los de Celene* (XXXV), en el que encontramos el tópico de los cabellos largos como enseña del filósofo. Encontramos, como en XXXIII y en XXXIV, una oposición entre belleza y riqueza material y orden moral y social. Los habitantes de Celene, como los de la India, son los más dichosos de los hombres. Para demostrarlo, Dión recurre a un largo *excursus* de carácter mítico en que describe las costumbres y género de vida de los habitantes de la India con rasgos utópicos: un país en el que los ríos corren llevando leche, vino, miel, productos que son obtenidos de manera natural, y no violentando a la naturaleza, como sucede entre nosotros. No falta la alusión a los brahamanes [34], de profunda raigambre en la literatura utópica de la época y en las corrientes del cinismo.

[33] Cf. XXXIII 63, y XXXIV 1-2.

[34] XXXV 22, relato que, probablemente, deriva de Onesícrito, al igual que el diálogo legendario de Alejandro Magno y el sabio Dándamis, del papiro de Ginebra. Cf. V. Martin - M. Photiades, «Un recueil de diatribes cyniques. *Pap. Genèv.* inv. 271», *Mus. Helv.* XVI (1959), 77-139.

Un importante ensayo de Dión al que ya nos hemos referido, anterior al período de su destierro, es el *Discurso en su ciudad natal antes de su actividad filosófica* (XLVI), cuya datación cronológica no depende, en absoluto, de su título. Éste, como todos los otros títulos, es de época posterior. En el discurso aparecen diversos protagonistas: gobernadores romanos, aristócratas prusenses, diversas asociaciones políticas y gentes de la ciudad y del campo; cada uno de estos grupos, con sus peculiares y característicos intereses. Dión aparece como un político maduro, pero su actitud es bastante pasiva, y ciertos elementos de contenido apuntan a una etapa de juventud [35]. Un motín popular provocado por el aumento del precio del trigo, culmina en el intento de prender fuego a la misma casa de Dión. El orador considera absurda esta manifestación y cree menos arriesgado el destierro o vivir en tierras extranjeras, que hacer frente en su propia ciudad a tales desmanes.

Así pues, Dión se encuentra en una situación difícil. La masa lo acusaba de ocultar el grano para encarecer el precio, una práctica habitual de los terratenientes en todas las épocas de escasez. También lo acusaban de no poner a disposición del bien público sus propios recursos, en lugar de destinar los fondos a pórticos y obras de embellecimiento y ornato. Pero Dión se defiende arguyendo que la herencia de su padre monetariamente era exigua, y que habitualmente no cosechaba tanto grano y en años como aquél apenas bastaba la cosecha para hacer frente a las necesidades de su casa. El público le grita y lo interrumpe.

Evidentemente, el discurso que nos ha llegado fue compuesto con posterioridad a los hechos, pero en un momen-

[35] Desideri, *Dione di Prusa...*, págs. 132-135; Jones, *The Roman World...*, págs. 19-25.

to en que Dión tenía un vivo recuerdo de aquella situación tan comprometida para él y su familia.

La lengua y la terminología técnica empleadas corresponden al momento y a las circunstancias de la vida cívica de aquel período, así como a las instituciones romanas de la época.

En la parte final de su discurso, Dión exhorta a sus conciudadanos a no promover tamaños alborotos, ya que pueden ser perjudiciales para ellos alineándose en contra del poder central y en favor de los magistrados locales que han dirigido aquel motín contra él. Probablemente, Dión había heredado de su padre la malquerencia popular, que veía en aquella familia a los representantes del poder de Roma.

Después de este acontecimiento, Dión debió de encaminarse nuevamente a Roma, tal vez para felicitar a Tito por la subida al trono imperial, en el año 79, y para asistir a la inauguración del Coliseo en el año 80. Pero la muerte de Tito se produjo de forma inesperada, en el año 81, y la ascensión de Domiciano supuso un cambio radical en la vida del imperio y en la de Dión.

4. *El exilio*

Aunque Filóstrato en las *Vidas de los sofistas* niega que se pueda hablar de un destierro de Dión [36], el testimonio del *Peregrino* de Luciano y las numerosas referencias de

[36] *Sophist. Vitae* I 7: «en realidad no le fue impuesto marchar al destierro... prefirió sustraerse a la vista y evitar la presencia de los hombres y dedicarse a diferentes actividades en las regiones más diversas, por miedo a los tiranos de la Urbe, que condenaban cualquier clase de filosofía».

los discursos del propio Dión no dejan lugar a dudas [37], principalmente cuando se dirige a sus conciudadanos de Prusa, como veremos a continuación [38].

Numerosos son los problemas que plantea el destierro de Dión, cuya temática puede contrastar el lector en la bibliografía especializada [39]. Por nuestra parte procuramos exponer en líneas generales, en lo relativo a su causa, la opinión más aceptada, sin renunciar a decisiones personales [40].

Dión había hecho amistad en Roma con varios personajes importantes, algunos de ellos ligados con lazos de parentesco con Domiciano. Se trataba, por lo tanto, de personalidades de elevado rango.

Según los historiadores de la época, Domiciano había nacido con todos los vicios de un tirano. En los comienzos de su reinado trató de aparentar que estaba en posesión de todas las virtudes del noble príncipe a quien reemplazaba en el trono imperial, pero muy pronto demostró la verdadera índole de su carácter. El nuevo *Princeps* no tardó en rodearse de un círculo de cortesanos dispuestos a las

---

[37] Así, por ejemplo, *De la realeza* I 50; *Boristénico* XXXVI 1; *Sobre la afición a las audiciones* XIX 1; *Discurso en Atenas sobre su destierro* XIII 1 ss.

[38] Cf. XLVI 1 ss.

[39] Desideri, *Dione di Prusa...*, págs. 187-260; Jones, *The Roman World...*, págs. 45-55; H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898, págs. 246-294.

[40] La causa de todas las dificultades radica en la imprecisable cronología de las obras de Dión, y en la temática de su «conversión» a la filosofía que tanto ha complicado a los filólogos antiguos y contemporáneos. La negación, por nuestra parte, de dicha conversión no supone aceptar en todos sus planteamientos las tesis de los que mantienen una continuidad ideológica en la obra de Dión. El problema de las «conversiones» se plantea vivamente en el siglo iv.

más mezquinas adulaciones y halagos para acomodarse a los caprichos de su dueño y gobernante poderoso.

Domiciano llegó a considerar como crimen de lesa majestad no ya el ser virtuoso, sino incluso el parecerlo. Uno de los nobles con los que Dión había trabado amistad era, al parecer, Flavio Sabino, personaje importante y principal, pariente del propio Domiciano [41]. Flavio Sabino fue condenado a muerte por el nuevo emperador en el año 82, creyendo ver en él a un posible pretendiente al trono del Imperio [42].

Dión se vio implicado en el proceso y pronto advirtió que no solamente había sido amigo íntimo de este presunto culpable, sino que, además, se le acusaba de haberle dado perniciosos consejos [43]. Es cierto que Dión no se había sometido a complacientes adulaciones [44]; al contrario, dio pruebas de libertad de pensamiento y de palabra e, incluso, parece que se excedió en sus críticas contra el nuevo dueño del mundo [45]. Todo ello motivó su destierro [46] en el año 82.

---

[41] Cf. Emperius, *De exilio Dionis*, págs. 5-7. Tesis aceptada enteramente por von Arnim, *Leben und Werke...*, págs. 267 y sigs.

[42] Suet., *Domit.* 10, 5.

[43] En el Discurso XIII 1-2, se contienen datos biográficos abundantes. Asegura Dión que es costumbre y práctica habitual de los tiranos considerar malhechores a los amigos de sus víctimas, sin otra razón que su amistad con aquellos que condenan. «En esto —continúa Dión— son semejantes a esos pueblos inhumanos que entierran con los cadáveres de los reyes a las concubinas y a los domésticos.»

[44] Discurso III 13: «Cuando a todos les parecía de necesidad mentir a causa del miedo, me atrevía en solitario a decir la verdad.»

[45] Discurso XLV 1: «...He soportado el odio, no de un enemigo cualquiera... sino del más poderoso y cruel, de aquel a quien todo el género humano, griegos y bárbaros, llamaba su dueño y su dios, pero que realmente era un genio maléfico, y no busqué granjearme su favor con humi-

Dión fue alejado mediante una medida administrativa, prohibiéndosele la entrada en Roma, Italia y Bitinia, a perpetuidad. Pero esta sentencia parece que no implicaba la confiscación de sus propiedades [47]. Su exilio duró 14 años y todos los indicios apuntan a que «fue poco severo» [48]. No obstante, Filóstrato, Sinesio y muchos sabios de nuestros días han dramatizado en exceso este exilio.

Para Filóstrato [49], Dión, en su intento de no ser descubierto, se hizo pobre y vagabundo «sin casa y sin hogar», cambió su nombre y la fecha de su nacimiento, tomó hábitos rudos, y dejó crecer su pelo y su barba como los filósofos itinerantes. Hombre de salud naturalmente endeble y de temperamento delicado, se vio obligado a andar errante por terrenos pedregosos, sin domésticos, sin provisiones,

---

llantes adulaciones, ni esquivar su enemistad, sino que me opuse abiertamente y no aplacé para otro momento hablar o escribir sobre las desgracias que entonces se avecinaban, sino que lo hostigué de palabra y con la pluma, y de tales discursos y escritos hay evidencia en todas partes...». Parece ser que el actual Discurso XXI pertenece a esta época inmediatamente anterior al destierro, aunque Jones, en *The Roman World...*, fecha este discurso hacia el año 88.

[46] Discurso XIII 1: «Me acaeció que fui desterrado a causa de una amistad abierta con un varón que no era un malvado, sino un hombre de bien entre los de entonces y emparentado con los gobernantes; pero por esta razón fue condenado a muerte; pero tal varón por lo que le ocurrió, a muchos, a casi todos, les parecía un ser bienaventurado, máxime dándose la circunstancia de lazos familiares y de parentesco que tenía con aquéllos; luego el proceso fue dirigido contra mí, con el pretexto de que era su amigo y consejero.» Se trata, pues, según todas las noticias, del ya aludido Tito Flavio Sabino, marido de Julia, hija del emperador Tito.

[47] Von Arnim, *Leben und Werke...*, págs. 253 y sigs.

[48] B. P. Reardon, «Travaux recents sur Dion de Pruse», *Rev. Et. Gr.* 96 (1983), 290.

[49] *Sophist. Vitae* I 8, 488.

sin dinero. Él, que estaba acostumbrado a todas las dulzuras de la opulencia y a los encantos de una vida apacible y tranquila, tuvo que trabajar con sus manos para ganar su pan; se vio forzado a plantar árboles, a cavar la tierra, a sacar agua para regar jardines o llenar los baños, no osando confiarse a nadie ni entablar lazos de amistad por el peligro de ser descubierto. Solamente pudo llevar consigo el *Fedón* de Platón, y el discurso *Sobre la embajada fraudulenta* de Demóstenes, que, en su triste situación, fueron el único alimento espiritual de su alma. ¡Tales son algunas pinceladas que mitifican su destierro! Pero, dejando a un lado estos tópicos del idealizado destierro de Dión, hemos de decir que en Prusa siguieron viviendo su mujer y su hijo, aunque su hacienda parece que sufrió un grave deterioro durante su ausencia.

Si las penurias y miserias físicas de Dión durante su destierro han sido mitificadas, no menos enaltecidos fueron su fortaleza y coraje de ánimo, así como su «conversión» a la filosofía estoica, aunque en esta época adoptara las formas y género de vida de un predicador cínico.

Es cierto que el exilio de Dión fue motivo de una más profunda reflexión sobre su concepción de la vida, sobre la moralidad y sobre la filosofía latente en el fondo de su espíritu. Pero de ahí a la afirmación según la cual desde rétor llegó a hacerse filósofo, hay todo un abismo. El destierro le proporcionó un conocimiento excelente del mundo, muy útil para un hombre de su clase. Pero su mensaje político y moralizante continuó siendo el mismo.

Buscó Dión una identificación con Odiseo, con Sócrates, con Diógenes, como vagabundos y sabios rechazados por los poderes de este mundo, pero hacer de Dión un cínico cabal sería exagerado. La idea de la conversión a la filosofía durante el destierro de Dión nos parece carente

de fundamento. Temas similares a los desarrollados en los discursos de su destierro pueden leerse en discursos como el XXXI: *A los rodios,* el XXXII: *A los alejandrinos,* el XXXIII: *A los de Tarso,* y el XXXV: *A los de Celene,* anteriores a su destierro, así como en otros posteriores. De otro lado, el intento de interpretar la «conversión» como fabricada por Dión mismo, debe rechazarse [50].

Cuando Dión hubo atraído sobre sí el furor y el enojo del *Princeps* y recibió la orden de su partida, se dirigió, lo primero, a Delfos, para consultar al oráculo sobre dónde debía encaminarse. Éste, con la ambigüedad habitual, le respondió que «a los confines del mundo habitado». ¡Respuesta llena de sabiduría! Ningún lugar era más seguro para sustraerse a los ojos y oídos del tirano, que el extremo del mundo. No obstante, Dión anduvo un tiempo errante por el Peloponeso y Eubea, atravesó la Tracia y cruzó el Ponto Euxino en dirección a la colonia griega de Boristenes, junto a la desembocadura del Dniéper [51]. Posterior-

---

[50] REARDON, «Travaux recents sur Dion...», reseña de esta forma el artículo de J. L. MOLES, «The career and conversion of Dion Chrysostom», *Journ. Hell. St.* 98 (1978), 79-100: «Selon l'auteur, Dion aurait lui-même soigneusement fabriqué la légende d'une conversion à la philosophie, pour expliquer (ou se faire pardonner) sa conduite opportuniste lors de l'expulsion des philosophes en 71; il aurait voulu faire croire à ses auditeurs que seul l'exil, moment de verité, le mit en face de sa vrai vocation, et de son vrai caractère... attribue à Dion un effort soutenu pour se réhabiliter; c'est à dire qu'elle lui attribue une conscience morale qu'il ne possédait peut-être pas.»

[51] Discurso XXXIV 1: «Me sucedió estando como visitante en Borístenes, durante aquel verano en que llegué hasta allí después de mi destierro, que deseaba llegar si era posible a través de los escitas hasta el país de los getas y me encaminé hacia allí para estudiar cómo eran las instituciones y costumbres de aquellos pueblos.» El *Boristénico* nos ofrece una pintura llena de vida de esta ciudad. Sobre la estancia de Dión en el Peloponeso, cf. Discurso I 51 ss., y en Eubea, cf. Discurso VII 27 ss.

mente, a través de los escitas, llegó hasta el país de los getas. Parece que vivió bastante entre estos pueblos, cuya historia *(Getiká)*, hoy perdida, escribió durante un intervalo de paz en sus relaciones con Roma.

La *Historia de los getas* no fue el único producto de la actividad literaria de Dión durante su exilio. A raíz de un viaje que hizo a Olimpia, tal vez para cumplir una promesa, pronunció el Discurso XII: *El Olímpico* o *De la primera noción de Dios*. H. von Arnim [52] nos dice que escribió varios *dialéx eis* durante la época de su exilio:

XIV: *De la esclavitud y la libertad*
XVI: *De la angustia*
XVII: *De la avaricia*
LXVI: *De la gloria* (I)
LXVIII: *De la gloria* (III)
LXIX: *De la virtud*
LXXII: *De la apariencia exterior*
LXXX: *De la libertad* [53].

Pronto adquirió Dión fama por sus doctas conferencias, y las gentes de los países por donde pasaba iban a consultarle y lo incitaban a hablar en las asambleas públicas, como él mismo nos dice en el Discurso XIII:

Estas ocupaciones servían para distraer mis penas y de alguna forma me aliviaban, de la misma manera que aquellos que trabajan en obras pesadas se reconfortan con el canto. Por eso recitaba con agrado estos discursos a aquellos que querían escucharme y procuraba elegir temas que pudieran serles útiles, además de

[52] *Leben und Werke...*, págs. 267 y sigs.

[53] JONES, *The Roman World...*, sitúa en el exilio los Discursos LXVI, LXXII y LXXX. Sobre el Discurso LXXI, cf. GINER SORIA, «El Discurso LXXI...», pág. 435.

proporcionados a sus capacidades. Por todas partes encontraba hombres malvados, insensatos, ignorantes, y dominados por la ambición, la avaricia y la voluptuosidad. Por todos los medios intentaba conducirlos a la virtud y les repetía a menudo los mismos discursos que otrora Sócrates les había dicho...

En el discurso *Sobre la gloria I*, Dión nos habla de la corrupción de la vida social. Si la actividad política obedece al deseo de ser famoso, el individuo que tal hiciere incurre en mayor falta que el glotón o el voluptuoso. Dión sabía que el éxito en política implicaba adhesiones incondicionales, aun en el caso de una democracia: «Es más fácil gobernar al muchacho más díscolo que al pueblo más moderado [54]...» Para ser verdaderamente popular hay que ofrecer a la masa pan, vino, conciertos de flauta, representaciones cómicas y musicales, prestidigitadores, púgiles, luchadores, corredores, etc., y no son suficientes para conquistar fama dos o tres o, incluso, diez heteras de Lesbos. El político famoso ha de ser el símbolo de las pasiones populares, a costa de la propia autonomía o quietud interior [55].

Otro grupo de obras relacionadas con el período de su destierro o con el inmediatamente posterior a él son los discursos diogénicos, de los cuales nos ocuparemos más adelante.

Ignoramos si Dión realizó, durante su destierro, algún viaje a Egipto o Palestina [56], dada la facilidad de comuni-

---

[54] Cf. LXVI 8; Desideri, *Dione di Prusa...*, págs. 212 y sigs.

[55] Cf. XLVI 8-9.

[56] Sinesio nos dice que Dión «hace en algún ensayo un *Elogio de los esenios*, de aquella ciudad completamente dichosa que se encuentra situada a la orilla del Mar Negro en el centro de Palestina, cerca de los lugares donde un día estuvo Sodoma». Cf. H. von Arnim, *Dionis*

caciones en el ámbito del Próximo Oriente. Hay que destacar el empeño puesto por el rétor en aparecer como un modelo de *kynikòs bíos,* visitando pequeñas comunidades culturalmente retrasadas y situadas geográficamente en los límites del imperio o en parajes inaccesibles: Borístenes, Mesia, las montañas de Eubea, etc. Dión estaba convencido de ser un «médico de almas», imagen muy frecuente en sus discursos.

El rétor parece que bordeó varias veces los límites de la tierra prohibida: su patria. En el Discurso XIX, 1-2, nos dice expresamente:

> Desde hacía tiempo, algunos de mis familiares deseaban encontrarse conmigo, y se decía que también muchos de mis conciudadanos querían verme, porque pensaban que yo tuviese algo más importante que otros a causa de mis peregrinaciones y por haber cambiado el sistema de vida... pero yo no quería acercarme a sus confines, porque me parecía que de este modo daría la impresión de que mi destierro era pesada carga y que tenía gran deseo de entrar en mi patria... me dirigí hacia Cícico y allí di a mis íntimos la posibilidad de encontrarse conmigo.

Por eso resulta muy probable que la mayor parte de su destierro la pasara entre los getas y en las fronteras orientales del imperio. El encuentro de Dión con los suyos nos induce a pensar que el furor del Príncipe se apaciguó pronto, y esto mismo lo demuestra el hecho de que Dión pudiera hablar con toda libertad en varias ciudades griegas, así como el que sus magistrados no pusieran ningún obstáculo a que Dión pronunciara sus arengas desde las tribunas públicas.

Prusaensis quem vocant Chrysostomun quae extant omnia edidit, apparatu critico instruxit, 2 vols., Berlín, 1893-1896, vol. II, pág. 317.

Hallándose Dión en la frontera oriental del imperio, en Mesia, en un campamento del ejército, probablemente en *Viminacium*, le llegó la noticia de que Domiciano había sido asesinado y la buena nueva de que su amigo Nerva había sido elegido emperador. Probablemente Dión, como el vidente Apolonio, estaba en el secreto del tiranicidio.

El orador, viendo que los soldados estaban a punto de sublevarse por la muerte de Domiciano, creyó conveniente prestar un servicio al nuevo emperador y viejo amigo. Filóstrato nos cuenta que Dión subió a la tribuna y arengó a los soldados dándose a conocer y citando aquel pasaje de la *Odisea* en el que Ulises se despoja de los viles harapos. Les hace ver los males que había acarreado al mundo la tiranía de Domiciano y elogia las virtudes del nuevo Príncipe y la Era dichosa que se avecinaba. Nos dice Filóstrato que Dión habló con tanta vehemencia que, aunque los soldados no entendían nada, sintieron sin embargo un gozo enorme y ratificaron unánimemente la elección del nuevo Príncipe, quedando restablecida la paz en el campamento.

Todo ello parece indicar que Dión, en el secreto de la conspiración, estaba encargado de apoyar la elección de Nerva ante las tropas, acampadas en la frontera de los getas. Sabemos [57] que la elección de Nerva en el 96 no fue tumultuosa, sino premeditada, ya que los conjurados habían asegurado a Nerva el trono imperial antes de dar muerte a Domiciano.

Como es verosímil, Nerva no pudo hacer por sí mismo ese encargo a sus amigos, dispersos y desterrados por las diversas provincias del imperio, pero es probable que la red de relaciones entre los filósofos e intelectuales perseguidos por Domiciano fuera tan estrecha que conocieran

---

[57] XIPHIL., *in Domit.;* CAS. DIO, LXVII 18.

el suceso *ante eventum*, como consta en el caso de Apolonio [58], quien anunció en Éfeso la muerte del tirano en el instante mismo en que la noticia llegaba desde Roma.

Así pues, en el 96 termina el período de miserias de Dión, quien se dirige triunfalmente [59] a Roma para saludar a su todopoderoso amigo [60]. Pero la dicha de Dión no fue completa. Encontrándose en la Urbe cayó gravemente enfermo, y entretanto murió Nerva, sin que Dión pudiera sacar provecho de su envidiable situación [61].

5. *Actividad posterior al destierro*

Parece casi seguro que Dión, inmediatamente después de la muerte de Domiciano, dirigió sus pasos hacia Roma para saludar a Nerva. Varios hechos importantes habían tenido lugar en la Urbe y en el orbe. El año 86 habían sido inaugurados los Juegos Capitolinos; el 89 había tenido lugar el edicto contra los filósofos y astrólogos; el 93 había muerto Agrícola, y el 95 hubo una nueva expulsión de filósofos. Durante la época del destierro de Dión, Juan escribió el *Apocalipsis* y las *Cartas*, y Josefo publicó las *Antiquitates iudaeorum*.

---

[58] *Vida de Apol.* V 27-28.

[59] Sobre la discusión acerca de la prioridad de la visita a Prusa antes que a Roma, o viceversa, cf. DESIDERI, *Dione di Prusa...*, págs. 261-265. Nos inclinamos por la tesis tradicional: primero Prusa y posteriormente Roma.

[60] Discurso XLIV 1.

[61] Discurso XLV 2: «Muerto éste (Dimiciano) y efectuada la sucesión, me dirigí al nobilísimo Nerva, pero fue aquejado por una grave enfermedad que me hizo perder completamente aquella situación privilegiada, al verme privado de un emperador generoso que me amaba y era amigo mío desde hacía tiempo.»

La ascensión de Nerva al trono se produjo a finales de septiembre del 96, y poco después tuvo lugar la dedicación del foro que lleva su nombre. Con este motivo el nuevo Príncipe decretó la amnistía de todos aquellos que habían sido desterrados por Domiciano.

Dión en Roma debió de pronunciar algún Discurso ante el nuevo emperador. Tal vez tiene razón Paolo Desideri [62] cuando afirma que el *De la realeza III* fue pronunciado ante Nerva. El ensayo que nos ha llegado parece que es el resultado de dos redacciones diferentes y hay expresiones que indican una gran enemistad con el Príncipe al que va dirigido.

Dada su prolongada ausencia de Prusa, el orador debió de encaminarse pronto a su Patria, probablemente en la primavera del 97, ya que estaba cerrada la navegación de noviembre a marzo.

Su entrada en Prusa, a juzgar por sus discursos, debió de tener aires triunfales. El Discurso XLVII constituye una acción de gracias pronunciada ante la Asamblea popular de Prusa, en el momento en que entra en su patria. Los enemigos de Dión habían aprovechado su ausencia para arruinar su patrimonio:

> es gente que no me puede soportar y me considera extranjero e incómodo,

pero ahora Dión, seguro de sí mismo se dirige al pueblo de Prusa:

> Si la ausencia de un dueño que tarda en volver es suficiente para destruir el patrimonio más firme, ¿qué se puede esperar después de tantos años de destierro? Un destierro del que tal vez

[62] *Dione di Prusa...*, págs. 263 y sigs.

ninguno esperara que regresara vivo, si se exceptúa a vosotros, que tenéis por mí una gran simpatía.

Tales son las palabras que dirige Dión a sus conciudadanos exhortándolos a la concordia con los de Apamea [63].

Cuando Dión regresó a su patria comenzó, de nuevo, a participar activamente en la política municipal de su ciudad y en las principales ciudades de su región, como Apamea, Nicea y Nicodemia, perturbadas por la agitación política subsiguiente a las épocas en que termina una dictadura. A estos primeros años después del destierro (96-100) pertenecen los Discursos XXXVI *(Boristénico),* XXVIII *(A los de Nicomedia),* XXXIX *(De la concordia en Nicea después del enfrentamiento civil)* y XLII *(Alocución en su ciudad natal).*

El destierro no había producido en Dión un cambio profundo en sus convicciones políticas ni filosóficas. El orador siguió a lo largo de su vida una línea política muy precisa como representante de su tierra en el poder central. Mantuvo su concepción estoica desde su juventud hasta la edad madura, con una mayor preferencia por el *kynikòs bíos* durante los años del exilio.

Probablemente, Dión actuó en la misión pacificadora de su tierra como representante de la suprema autoridad de Nerva y del poder central. Se ha supuesto que el emperador le hizo una invitación para visitar Roma por segunda vez, pero el Príncipe murió en el 98 y se produjo la ascensión de Trajano al trono imperial, entrando en Roma en el año 99. Dión recordaría siempre a Nerva como un emperador humano, en el que había encontrado a un amigo.

[63] Discurso XL 2.

Parece que Dión no conocía personalmente al nuevo Príncipe, pero se ha supuesto que fue comisionado por su ciudad para felicitarle, al frente de una embajada. El orador causó en Trajano una impresión muy favorable y pasó a formar parte del séquito imperial. A él dedicó los dicursos *De la realeza* (I, II y IV; tal vez, también el III), de los que el IV, evidentemente, es el más importante. Luego regresó nuevamente a Prusa, donde encontró a los rivales odiosos e ingratos con los que tuvo problemas desde el comienzo de su vida pública hasta su muerte. Dión se encargó de las obras públicas para ornamentar dignamente su ciudad. Pero este hecho no fue obstáculo para que realizara diversos viajes a las ciudades del entorno, hablando ante auditorios muy diversos, unas veces en el teatro y otras en las asambleas populares.

Llamado nuevamente a Roma por Trajano que lo tenía en alta estima, pronunció ante él el discurso *De la realeza IV*, probablemente en el 103, aunque esta hipótesis de H. von Arnim nos parece que concreta demasiado [64]. Des-

[64] Asegura que fue pronunciada el 18 de septiembre, pero A. Momigliano disiente de la tesis de von Arnim: «The fact that Dio became a semi-official philosopher did not prevent him from occasionally criticising imperial policies. Von Arnim took all the four speeches on monarchy to have been delivered before Trajan and denied that thay contained any criticism of the emperor. But it is easy to see that, while speeches 1 and 3 were certainly delivered before Trajan, there is no evidence that speeches 2 and 4 on monarchy were written for the same purpose. On internal grounds one would rather suggest that speeches 2 and 4 were written for a Greeck audience. Speech 4 contains a dialogue between Diogenes and Alexander in which Diogenes has hard things to say about any ambitions policy of conquest. The whole dialogue looks like an indirect criticism of the Parthian war of Trajan» *(Quarto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* Roma, 1969, págs. 256 y sigs.)

pués de esta fecha y hasta el 107 parece que continuó la actividad literaria de Dión [65].

Con el regreso definitivo de Dión a Bitinia, el filósofo cambió de fortuna, pero no de carácter. En los últimos años de su vida sus ocupaciones políticas debieron de ser más importantes que su dedicación a la literatura. No fue nunca Dión un escritor exclusivamente profesional, sino un personaje importante en la vida social y política de Prusa, enviado y/o llamado a las ciudades vecinas y conocido en todo el imperio por su amistad con los gobernantes.

No obstante, en el retiro de los últimos años siguió escribiendo obras de crítica literaria: temas basados en el mito o en la leyenda, ensayos de filosofía moralizante, etc., pero su interés principal se centraba en los discursos de tema político, pronunciados en favor de Roma y de los intereses de las aristocracias locales de su provincia natal, Bitinia.

Mediante sus conferencias trataba de mejorar el nivel cultural y moral de las gentes, dentro de la homogeneidad cultural del imperio romano en sus provincias orientales. En sus alocuciones daba consejos a las asambleas de las ciudades, al pueblo y a la aristocracia, así como a los gobernantes. Era Dión, hasta cierto punto, un orador y filósofo oficial, y esta circunstancia le permitía una mayor libertad de acción y de palabra encaminada a promover la paz y la concordia entre las ciudades.

Después del año 103 pronuncia la mayor parte de los discursos dirigidos a sus conciudadanos: XL *(Discurso en su ciudad natal, de la concordia con los de Apamea)*, XLIV *(Una alocución amistosa en su ciudad natal al proponerle*

[65] JONES, *The Roman World...*, págs. 139-140.

honores), XLV *(Defensa de las relaciones con su ciudad natal)*, XLVII *(Una arenga ante la Asamblea popular de Prusa)*, XLVIII *(Alocución política ante la Asamblea popular)*, XLIX *(Renuncia al cargo de arconte ante el Senado)* y L *(Discurso recordando su pasado en el Senado)*. Tal vez, el último discurso, en orden cronológico, pronunciado en su patria fuera el XLVIII.

Estos discursos nos muestran, con toda evidencia, que el político y orador que era Dión tuvo problemas con sus conciudadanos más de una vez. Las buenas relaciones, primero, con Nerva y, luego, con Trajano debieron de suscitar en sus paisanos envidias, rencores ancestrales y sentimientos contrarios a los de una admiración sincera. En el Discurso XL aparecen muchos prusenses opuestos a los proyectos dioneos de embellecer el centro de la ciudad. Estos personajes estaban en desacuerdo con las obras y deseaban, sobre todo, verse libres de su inspirador.

Era entonces Prusa una ciudad muy pequeña y mal construida, sin los edificios que ornamentaban las ciudades vecinas.

Por los Discursos XL, XLV, XLVII y LXVIII vemos el celo de Dión por su ciudad y su resolución de llevar a cabo un plan para embellecerla. Sin embargo, era necesario destruir la mayor parte de los edificios viejos y en estado ruinoso, y construir una hermosa plaza y los pórticos correspondientes. Los ciudadanos más ricos debían contribuir con diversas cantidades para sufragar este proyecto que, como es lógico, encontró oponentes decididos y muchos interesados en obstaculizar e impedir que el empeño se llevara a efecto. Naturalmente, el proyecto de Dión no entusiasmaba a aquellos cuyas viejas casas iban a desaparecer. Pero, dada la influencia que el orador tenía en Roma, no hay duda de que obtuvo el consiguiente permiso

para ejecutar la obra. Tal vez el proyecto había estado paralizado durante el reinado de Domiciano; pero, una vez que Dión vio restablecida su hacienda, después del destierro, debió de reanudarlo con nuevos bríos.

En el Discurso XLV dice:

> Se me acusa de hacer obras a expensas de mis conciudadanos. Pero, ¿no fueron aprobadas tales obras en esta Asamblea? ¿No las consideraron útiles los propios magistrados? ¿No deseaba hacerlas el pueblo entero?...

Y en el XL se dice:

> Se murmura que han sido destruidos edificios antiguos y reemplazados por nuevas construcciones. Como si se hubiese destruido el templo de Diana de Éfeso o el Partenón de Atenas, cuando en realidad hemos decidido demoler miserables ruinas que eran el ridículo ante nuestros vecinos...

En los Discursos XLVII y XLVIII se da cuenta del avance de las obras y de la continuación de las protestas por las mismas. Se divulgó el rumor, según el cual Dión se había apropiado de una parte de la moneda de las últimas recaudaciones. El orador replicó a estas calumnias manifestando que, lejos de enriquecerse con la construcción, ésta le estaba suponiendo aportar dinero de su propio peculio, ya que el celo y generosidad por su ciudad le impulsaban a ello. Aseveraba que, personalmente, le habría sido más rentable pagar las deudas e hipotecas con que estaban gravados sus bienes, que construir columnatas y pórticos para ornamento de una ciudad que no le reconocía sus esfuerzos.

Es verdad que Dión gozaba del favor del emperador y, tal vez, hubiera podido vivir honorablemente en Roma,

pero la inclinación del orador a intervenir en los asuntos de su ciudad data de los primeros años de su actividad política. El prusense mismo nos asegura que podría haber vivido mejor no solamente en Roma, sino en cualquiera de las grandes urbes por donde había pasado, y que le habían ofrecido sumas importantes de dinero, si decidía establecerse entre ellos. En los últimos discursos a sus conciudadanos se muestra muy disgustado por haber preferido a tantas ventajas económicas una patria ingrata: a ella había sacrificado su fortuna, su salud y su vida, y no recibía más que falta de agradecimiento e ingratitud.

Durante los últimos años de su vida ocupó diversos cargos públicos en el municipio de su ciudad natal, aunque parece que también visitó otras ciudades al servicio de Trajano. No debemos olvidar que en el 106 se produce la conquista de Sarmicegetusa y la anexión de Arabia. En el año 113, Trajano sale de Roma para la guerra contra Persia, y en el 114 tiene lugar la anexión de Armenia y Mesopotamia. Todos estos hechos conmocionaron profundamente la vida del Próximo Oriente, y Trajano, probablemente, encontró en Dión un excelente propagandista de su política y colaborador leal.

Dejando a un lado las conjeturas, podemos decir que la última noticia que tenemos sobre Dión la encontramos en la correspondencia de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, así como en la respuesta de Trajano [66]. Los malos procedimientos de los enemigos de Dión continuaron después de la terminación de las obras e, incluso, parece que

[66] Cartas X 81 (85) y 82 (86). Ambas cartas pertenecen al año 112 y confirman las palabras de Dión, en sus *Discursos* XLV y XLVII, sobre la tensión política existente en Prusa y las envidias y malquerencias que rodearon al orador después de su vuelta del destierro.

se acrecentó todavía más su rencor y su animadversión. Se le acusó de no haberse conformado a lo convenido en la ejecución del plan, cuya dirección ostentaba.

Un tal Flavio Arquipo y sus secuaces acusaron a Dión de un delito de lesa majestad [67], pretextando que el orador había enterrado a su mujer y a su hijo en el mismo lugar en que luego había erigido una estatua al emperador. Lo acusaban, además, de malversación de fondos públicos [68]. El hecho tuvo lugar en el año 112, y Plinio, al tener conocimiento de la acusación, pidió instrucciones a Trajano. El emperador, que debía conocer bastante bien a Dión, no concedió ninguna importancia a la acusación de «lesa majestad», pero aconsejó investigar como buen juez la administración que Dión había hecho de los fondos públicos a él confiados. Ignoramos cuál fue el desenlace del pleito. Habrá que suponer que fue favorable a Dión, dado que a lo largo de su vida dio muestras de patriotismo y de hombría de bien.

Con posterioridad al suceso contado por Plinio, Dión se pierde en la noche de los tiempos y solamente nos queda su obra. Su muerte debió de acaecer entre el 115 y el 120. Pero los escritos de Dión ejercieron profunda influencia hasta el advenimiento de la Revolución Francesa.

---

[67] La respuesta algo brusca de Trajano indica cierta intranquilidad por el problema que involucraba a Dión, su antiguo amigo. Arquipo, ya en otras ocasiones, había importunado al emperador. Cf. PLINIO, X 58-60.

[68] Carta X 82 (86): «Que se investigue el importe de la obra realizada bajo la supervisión de Dión Cocceyano, puesto que así lo exige el interés del municipio, y que no se oponga Dión ni tenga derecho de veto.»

II. LA OBRA LITERARIA DE DIÓN

1. Fuentes literarias

Los estudios sobre fuentes literarias y precedentes temáticos e ideológicos ocupan muchas páginas en la investigación filológica desde finales del siglo pasado. Se ha estudiado en Dión la influencia de Homero [69], y sobre todo sus antecedentes cínicos [70], cínicos y estoicos [71], y estoi-

[69] C. Affholder, «L'exégèse morale d'Homère chez Dion de Pruse», *BFS* XLV (1966-1967), 287-293; J. F. Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik,* Uppsala, 1973; A. M. Milazzo, «Il discorso *perì basileías* B di Dione di Prusa...», *Sileno* IV (1978), 73-107; «Variazione e tecnica allusiva nelle citazioni omeriche di Dione Crisostomo, *or.* 7», *Orpheus,* N. S., I (1980), 459-475; W. A. Montgomery, «Oration XI of Dio Chrysostomus —A Study in Sources», en *Studies in honour of B. L. Gildersleeve,* Baltimore, 1902, págs. 405-412; A. Olivieri, «Gli studi omerici di Dione Crisostomo», *Riv. Fil. Istr. Class.* XXVI (1898), 586-607.

[70] F. Dümmler. *Antisthenica,* tesis doct., Bonn, 1882 (= *Kleine Schriften,* Leipzig, 1901, págs. 11-78); E. Weber, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore,* Gotha, 1887; L. François, «Les sources de Dion», *Rev. Ét. Gr.* XXVIII (1915), 47-48; «Quelques observations sur Dion Chrysostome consideré une des sources de notre connaissance du cinisme», *ibid.* XXXII (1919), 50-51; D. R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A. D.,* Londres, 1937; R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man,* Uppsala, 1948; F. Caizzi, «Antistene», *Stud. Urb.* XXXVIII (1964), 48-99; H. Funke, «Antisthenes bei Paulus», *Hermes* (1970), 459-471; A. J. Malherbe, «*Gentle as a Nurse,* The Cynic Background to I. *Thess.* II», *Nov. Test.* XII (1970), 203-217; I. M. Nachov, «Le Cynisme de Dion Chrysostome», *Vopr. Klass. Filol.* VI (1976), 46-104; A. Brancacci, «Le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo», en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica,* s. l. (Bolonia), 1977, págs. 141-171; L. Gil, «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Rev. Univ. Coimbr.* (1980), 43-78.

[71] L. François, *Essai sur Dion Chrysostome, philosophe et moralis-*

cos [72], al igual que la presencia de otros escritores antiguos [73].

Dión prestó una gran atención a Homero, menos a Hesíodo y a los líricos, aunque el retor muestra un excelente conocimiento de toda la poesía griega. No sólo cita ocasio-

---

te, cynique et stoïcien, París, 1921; D. Tsekourakis, «L'élément du Dialogue dans la diatribe cynico-stoïcienne», *Hellenica* XXXII (1980), 61-78.

[72] **Posidonio:** H. Binder, *Dio Chrysostomus und Poseidonius-Quellen Untersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa,* disc. inaug., Borna-Leipzig, 1905; P. A. Brunt, «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics», *Proc. Cambr. Philol. Soc.*, N. S., XIV (1973), 9-34.

Cicerón: A. H. Chroust, «Some Comments to Cicero, *De natura deorum* II 37, págs. 95-96», en *Prosopography to Speeches of Cicero,* tesis doct., Cambridge, 1975.

Musonio: A. C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatribe,* Assen, 1963; K. von Fritz, «Musonios», en *RE,* 16, 1933, columnas 893-897.

Estoicos: C. S. Floratos, *Hē aisthētiké tôn Stoikôn,* Atenas, 1973.

[73] **Eumelo:** A. Barigazzi, «Nuovi frammenti dei *Corinthiaca* di Eumelo», *Riv. Filol. Istr. Class.* 94 (1966), 129-148.

Anaxágoras: E. Degani, «Marginalia», *Helikon* III (1963).

Platón: H. Rahn, *Platon und Dio von Prusa. Zur Geschichte des platonischen Stils,* tesis doct., Francfort del M., 1944.

Jenofonte: J. A. Scott, «Xenophon und Dio Chrysostom», *Class. World* XVIII (1943), 44. J. Wegehaupt, *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore,* Gotha, 1896.

Oradores: E. Wekenbach, *Die Dionis Chrys. studiis rhetoricis,* tesis doct., Berlín, 1903.

Aristóteles: I. Bruns, *De Dione Chrysostomo et Aristotele,* Kiel, 1892.

Menandro: A. Garzya, «Menandro nel giudicio di tre retori del primo impero», *Riv. Filol. Istr. Class.* XXXVII (1959), 150-160.

Filodemo: A. M. Milazzo, «Il discorso *perì basileías* B di Dione di Prusa e l'opusculo *perì toû kath' Hómēron agathoû basiléōs* di Filodemo», *Sileno* IV (1978), 73-107.

Fábulas: L. Herrmann, «Recherches sur Dion de Pruse et le traité du sublime», *Ant. Class.* XXXIII (1964), 73-85; F. Rodríguez-Adrados,

nalmente a los poetas, también discute sus opiniones y demuestra buen conocimiento de la crítica literaria precedente, como puede observarse en los discursos *De la realeza* y en muchos otros [74]. Algunos discursos se ponen en boca de filósofos idealizados o imaginarios, recurso tradicional en la literatura clásica y de época helenística, lo que no debe llevarnos a ver citas literales, como hicieron algunos investigadores de la corriente histórico-positivista. El pensamiento y las palabras son de Dión, aunque éste, ocasionalmente, pueda depender de fuentes diversas. Por otra parte, creemos que son más importantes las ideas del medio ambiente en que vivió y desarrolló su actividad el orador. Tales ideas y corrientes de opinión estaban vivas en el predicador ambulante de la época y constituían, dentro de la literatura oral, verdaderos estados de opinión que a veces tenían realizaciones escritas.

Cuando Dión critica las obras de los grandes clásicos, su polémica no tiene carácter serio. Se trata, la mayoría de las veces, de un simple *lusus,* y su exposición no pasa de un mero intento o conato de crítica.

Entre los prosistas, el prusense tuvo una especial predilección por Platón y Demóstenes, cuyos escritos: *El Fedón* y *Sobre la embajada fraudulenta,* parece que le acompaña-

---

Historia de la fábula greco-latina, Madrid, vol. I, 1980; vol. II, 1985.

Varrón: J. PEPIN, «La Théologie tripartite de Varron. Essai de reconstitution et recherches des sources», en *RE,* Aug., II, 1956, páginas 265-294.

Diversos autores: G. MODEMANN, *Quos auctores dio Crysostomus secutus sit in oratione 36,* tesis doct., Bonn, 1957.

[74] Cf. XI, LI, LII, LIII, LV, LX, LXI. En todos estos discursos se ocupa, principalmente, de la poesía homérica. Dión en su interpretación de Homero combina la exégesis dimanante del cinismo y la interpretación alegórica de los estoicos.

ron en su destierro. Varios autores del siglo pasado se ocuparon de la controversia platónica de Dión [75]. La polémica platónica parece que se remonta a la época juvenil en la que el entusiasmo del rétor por Heracles debía de ser muy notable, frente a las expresiones irónicas y nada respetuosas hacia el héroe del divino Platón [76].

2. Clasificación de la obra dionea

Los autores de nuestros manuales de literatura griega siguen una división que, en términos generales, se remonta a la diatriba de Casaubon, y suelen agrupar los *Discursos* de Dión en tres categorías temáticas: sofísticos, políticos, y morales. Esta división aparece, incluso, en autores de algunas monografías y está ligada al problema de la «conversión». Dichos autores admiten una época sofística que da paso a los escritos filosóficos ya sean de contenido político o moral. Pero, como toda clasificación temática de la obra de un autor, incurre en incoherencias y contradicciones, y junto a los discursos sofísticos o filosóficos admiten un tercer grupo de «mixtos».

Al tratar de la vida de Dión, hemos visto que una agrupación cronológica de su obra tendría más sombras que luces.

---

[75] W. Schmid, en *RE*, s. v. «Dion Cocceianus», col. 873.

[76] *Banquete* 117b; *Lisis* 205c; *Teeteto* 169b, 175a; *Fedón* 89c; *Eutidemo* 297c, 303c. En todos estos pasajes Heracles sale malparado, ya que Platón no encuentra en el hijo de Alcmena virtudes morales ni pedagógicas. Ello movió a Dión a escribir el *Encomio de Heracles* ⟨*contra*⟩ *Platón*. Y frente a las afirmaciones del filósofo de la Academia sobre el valor de la poesía homérica, Dión escribió la *Defensa de Homero contra Platón*.

Dificultades no menores que la clasificación temática o cronológica plantean, igualmente, una división sobre la base de criterios formales. Esta circunstancia se debe a la índole misma de los discursos dioneos. Éstos tienen, a veces, forma dialogada. El interlocutor puede ser un individuo innominado, pero con frecuencia aparecen Sócrates, Diógenes u otro sabio bajo cuya máscara se oculta el propio Dión. En ocasiones un discurso que comienza en diálogo termina en monólogo seguido, o un comienzo en discurso continuado concluye con una discusión. Todas estas formas nos recuerdan las pláticas de Epicteto y de otros escritores del mismo período, que desarrollan temas idénticos.

En algunos testimonios de la tradición manuscrita los discursos de Dión llevan por título *melétai,* es decir, «declamaciones». Tales declamaciones podían versar sobre causas ficticias, leyendas o mitos (Discurso V, entre otros) y argumentos pseudohistóricos, para ilustrar contenidos éticos, morales, filosóficos o políticos (tal es el caso de la mayor parte de los discursos de Dión). Tampoco faltan en las *melétai* puras disertaciones literarias (el *Troyano, De Esquilo, Sófocles y Eurípides),* etc., o composiciones oratorias en torno al arte retórico mismo (Discurso XVIII), encomios, elogios, etc. Todas estas formas estuvieron muy en boga durante la sofística de los siglos II-IV d. C., cuando ya no eran posibles la oratoria política ni la oratoria judicial, debido a la falta de libertad de expresión. Ignoramos en qué *melétai* anteriores se inspiraría Dión de Prusa, ya que las antiguas de Demetrio Falereo o de Demócares, parece que se habían perdido [77].

---

[77] M.ª C. GINER SORIA, *Vidas de los sofistas,* Madrid, 1982, páginas 44-48.

Los diálogos de Dión tienen, a veces, forma de «diálogos socráticos», género cultivado por cínicos y estoicos y en el que suele mantenerse el procedimiento del diálogo socrático, similar al que encontramos en las obras de Platón y de Jenofonte. En ellos el debate o *agôn* ocupa el punto principal. Muchas formas de los ensayos dioneos son claro ejemplo de diatriba y predominan los argumentos políticos y morales de carácter parenético, frente a contenidos lógicos o metafísicos.

En Dión de Prusa, como en Luciano, Plutarco y otros muchos escritores de la segunda sofística, son frecuentes las citas de sentencias o máximas de sabios famosos para ilustrar normas de conducta. Idéntica función desempeñan los paradigmas y las *novellae,* que sirven para ejemplificar una doctrina determinada. En estos elementos las circunstancias de lugar y de tiempo son meramente accidentales.

Un papel importante en la obra de Dión lo ocupan los pasajes de exégesis homérica, de profunda raigambre cínica, ya sea «según la realidad» o «conforme a la apariencia», es decir, siguiendo a Homero o en contra de Homero. No faltan tampoco ejemplos de *hypothéseis* o argumentos en forma concisa o desarrollada para servir de base a exposiciones doctrinales más amplias.

La segunda parte del *Euboico* constituye una clara muestra de exhortación o de *lógos protreptikós.*

Todas estas formas y algunas otras las encontramos en los *Discursos* de Dión, compuestos muchos de ellos en un deliberado estilo de hombre errabundo, en los que el autor rememora los recuerdos de los días pasados y de sus afanes dentro de una visión romántica que hace de muchos pasajes de su obra una lectura interesante.

Los discursos epidícticos a las ciudades o esa forma de encomio que son los ensayos *De la realeza* dentro del

lógos basilikós presentan similares características de estilo al resto de las *melétai* dioneas.

3. Lengua y estilo de los «Discursos» de Dión

La polémica sobre asianismo y aticismo, suscitada por eminentes filólogos a finales del pasado siglo, ha condicionado en gran manera la investigación filológica posterior sobre la lengua y estilo de los escritores de la llamada segunda sofística y sus precedentes inmediatos [78].

El primero en suscitar la cuestión fue E. Rohde, al afirmar que la oratoria política de época clásica dio paso a una elocuencia de aparato y de escuela muy viva especialmente en Asia, caracterizada por un barroquismo lingüístico muy apto para discursos pronunciados en palestras y teatros públicos. Tales estériles manifestaciones producían en los oyentes ilusión de vida, en unas ciudades espiritualmente muertas.

[78] Las obras y estudios de los autores mencionados en este epígrafe son los siguientes: E. Rohde, «Die asianische Rhetorik und die zweite Sophistik», *Rhein. Mus.* XLI (1886), 170-190; G. Kaibel, «Dionysios von Halikarnass und die Sophistik», *Hermes* XX (1885), 497-513; E. Norden, *Die antike Kunstprose von VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I/II, Leipzig y Berlín, 1902² (ed. orig. 1898); W. Schmid, *Der atticismus in seinen Hauptvertretern*, I/IV, Stuttgart, 1887-1896; U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Asianismus und Atticismus», *Hermes* XXV (1900), 1-52 (reproducido en *Kleine Schriften*, vol. III, Berlín, 1969, págs. 223-273); M. J. Higgins, «The Renaissance of the First Century and the Origins of Standard Late Greek», *Traditio* III (1945), 49-100; J. Frösen, *Prolegomena to a Study of the Greek Language in the First Centuries A. D. The Problem of koinê and Atticism*, Helsinki, 1974; F. Rodríguez-Adrados, «Sobre el movimiento aticista», *Est. Clás.* 61 (1970), 433-451; B. P. Reardon, *Courants littéraires Grecs des IIᵉ et IIIᵉ siècles après J. C.*, París, 1971.

Le respondió Kaibel asegurando que no era verdad que la retórica de la segunda sofística consistiese en una serie de juegos formales, como lo demostraban las obras de sus exponentes más cualificados: Dión, Favorino, Herodes, Polemón y Aristides, quienes, al tomar a los autores antiguos como modelo de imitación, resucitaban la vieja polémica de la lucha por la supremacía entre la retórica y la filosofía.

Y es verdad, como afirma Adrados, que el movimiento aticista trataba de calcar exactamente los moldes de la literatura ática en la lengua, en el estilo y en la temática o ideología y que, en un sentido más amplio, toda la literatura griega de época romana es aticista, al imitar los modelos de los autores áticos. Pero esta tesis, doctrina generalmente admitida desde la publicación en 1900 del famoso artículo de Wilamowitz, no explica suficientemente las características del asianismo, corriente estilística que provocó la reacción aticista.

Dión de Prusa, con Aristides y Favorino, ocupó, desde un principio de la polémica, un lugar de relieve. H. von Arnim defendió un asianismo moderado en los ensayos de Dión, pero se inclinaba por una mayor presencia de los elementos aticistas. De otro lado, Dión intentaba, sobre todo, hacerse entender por las masas y así lo demuestran ciertos hechos de lengua y estilo, simplicidad sintáctica, vocabulario propio de la época, incluso en niveles especializados como las instituciones, banalizaciones de conceptos, empleo de elementos narrativos o fabulísticos, dentro del ámbito mítico-histórico, que comprendían la mayor parte de sus oyentes.

W. Schmid dio un paso más asegurando que Dión era un aticista de estrecha observancia, sobre todo en el voca-

bulario y en su preferencia por imitar el estilo de modelos áticos como Demóstenes, Platón y Jenofonte. Pero, según este filólogo, Dión no logró librarse, del todo, de la *koiné*. El tono de sus discursos no corresponde a la pedantería del experto, sino a la sencillez del vulgarizador.

Cualquier lector imparcial del prusense puede apreciar rasgos generalmente considerados como asiánicos: uso y a veces abuso de abundantes comparaciones, palabras inútiles al sentido, pero adecuadas a la armonía de la cláusula, juegos de palabras y abundancia de términos de la lengua poética; mas no encontramos en Dión el recurso a términos extranjeros e inventados, ni circunlocuciones extravagantes, propias de quien no manejaba bien la lengua griega, dos aspectos que, al parecer, caracterizaban los escritos del asianismo.

También faltan otros rasgos peculiares del asianismo, tales como las frases cortas, concisas y muy rítmicas o los desarrollos ampulosos y prolijos, caracterizados por períodos largos, llenos de términos poéticos y de figuras retóricas de toda clase. Pero es cierto que estas dos características corresponden a la *macrología* o amplificación y a la *syntomía* o brevedad, dos formas frecuentes en los escritores griegos de todas las épocas.

El término de *melétai* con que se designa en la tradición manuscrita a los discursos de Dión nos parece muy apropiado para proceder a un estudio estilístico. En tales *melétai* suele ser muy frecuente la forma dialogada. Predomina el diálogo-disputa propio de la diatriba, preguntas de broma con seriedad y de seriedad con broma, enseñanza basada preferentemente en paradigmas mítico-históricos que sirven para ilustrar los preceptos, catálogos de vicios y de virtudes, empleo de imágenes, epítetos poéticos y un

estilo florido y adornado con cláusulas rítmicas, figuras del lenguaje y metáforas atrevidas [79].

Todos estos recursos alejan el habla de Dión de la lengua corriente de su entorno, al obtener una expresión mucho más pura, selecta y clásica que justifica el sobrenombre de «pico de oro» dado a Dión en el siglo IV. El encanto de sus escritos lo vieron tanto los escritores de su tiempo como los de las generaciones siguientes [80].

---

[79] M.ª CITOWSKA, *De Dionis Chrysostomi Rhythmo oratorio*, Varsovia, 1952, ha comprobado 31 tipos de cláusulas (pág. 9), siendo la principal la trocaica y el crético seguido de dáctilo – ⏑ – – – ⏑ ⏑ o tríbaco – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑, ritmos preferidos por los rétores del «asianismo» (pág. 12); no obstante, Dión hace un uso amplio de las cláusulas aticistas.—Por otra parte ofrece numerosos ejemplos de las seis figuras del lenguaje: antítesis, paranomasia, aliteración o repetición de sonidos (*parēchēsis*) o de palabras (*anadíplōsis*); sílabas de sonidos iguales en las cláusulas (*homoiōtéleuton*) y distribución de palabras en períodos iguales (*parísōsis* o *isócōlon*).—Por último, la metáfora es uno de los recursos más frecuentes en los discursos de Dión, para describirnos un acontecimiento real o imaginado de la vida de la naturaleza o del quehacer cotidiano de los hombres. Cuando la metáfora o comparación se ciñe a un caso particular, tenemos una «parábola», porque a partir de la acción concreta de un personaje se concluye por analogía aquello que el oyente debe hacer. Con frecuencia una serie de metáforas puestas en cadena forman una «alegoría». Dión utiliza constantemente estos recursos, muy frecuentes en la predicación popular de aquella época. Cf. «Tecnica della predicazione popolare: cenni di oratoria Dionea», en DESIDERI, *Dione di Prusa...*, págs. 469-503.

[80] Y así lo corrobora la transmisión de los ochenta discursos que nos han llegado, aunque algunos de ellos como el XXXVII (*A los corintios*) y el LXIV (*De la fortuna* [II]) parece que se deben atribuir a Favorino. Muchos ensayos han sido retocados por la tradición posterior, como lo demuestran las repeticiones y pasajes paralelos: I 39-41 = XII 75-77; IX 21 = LVII 7; XI 16 = VIII 36 y IX 8; XI 22 = X 23; XII 1 ss. = XXII 13 ss.; XXXII 30 = XXXIV 33; XXXII 67 = XXXIII 57; XXXII 88 = XXXIII 22; XXXIII 9 = XXXI 6; XL 20 s. = XLI 11; XLVIII 7 = XXXIX 4.

La prosa de Dión, creemos, aúna las dos tendencias principales del período precedente. Nos hemos referido a ciertos rasgos de asianismo. Pero Dión es, ante todo, y como todos los rétores de la época imperial, un aticista. Así lo vio ya W. Schmid, y cualquier helenista que se acerque a sus escritos comprobará la imitación constante de formas áticas antiguas, a la vez que la síntesis que hace del pensamiento político de los clásicos. Es decir, Dión imita tanto la forma como el contenido de sus modelos. Dión evita el hiato, una tendencia introducida por Antíoco de Comagene en el siglo anterior, recurso recomendado por teorizantes como Dioniso de Halicarnaso, al igual que la imitación del estilo periódico, la recuperación de términos del antiguo vocabulario y el empleo de formas gramaticales caídas en desuso, como el empleo del optativo, de doble ττ en vez de σσ, etc.

Esta nueva prosa se ha modelado no sobre la lengua popular de época helenística, sino sobre la lengua ática. Sin embargo, en esta bipolaridad entre *koiné* y aticismo en la interpretación de los fenómenos lingüísticos y literarios de los escritos griegos de época imperial, hay que tener en cuenta las aportaciones de la monografía de Frösen: variedad de sistemas lingüísticos y consideración del aticismo como fenómeno retórico literario, no lingüístico. Evidentemente, la prosa de Dión no es la del *Nuevo Testamento,* que difícilmente entra en una categoría literaria. Tampoco es la prosa de los papiros, cuyas formas están más próximas a la lengua hablada.

Dejando a un lado la polémica de Frösen con Higgins sobre diversos *standards* lingüísticos o diversas áreas, se puede afirmar con Reardon que la expresión dionea es aticista, sin renunciar por ello a la lengua común. En este caso se debe hablar de un eclecticismo estilístico-lingüístico.

Dión combina elementos de asianismo y de aticismo. Su lengua y estilo son predominantemente aticistas, y a partir de su obra la aticización de la prosa será creciente, pero Dión no llega a las exageraciones arcaizantes del segundo aticismo. El prusense aúna diversas tendencias, y así como no se puede establecer en su obra una separación radical entre filosofía y retórica, tampoco en el plano formal es fácil aislar las diversas categorías estilísticas.

Al estudiar la literatura de este período no se puede omitir el hecho político-sociológico de la influencia profunda que el poder romano ejerce en todos los aspectos de la vida griega y de los escritores helenófonos. La lengua de los aticistas, por cierto mimetismo, ha tenido como ejemplo la práctica de los escritores latinos. Éstos, como dice Adrados [81], fijándose en los modelos áticos y clásicos, lograron crear algo nuevo en literatura y también en lengua. Sobre todo a partir de la época de Augusto, en que se abandona la imitación de los autores y obras de época helenística. El ejemplo romano ejercerá una influencia decisiva en la nueva literatura griega de época imperial. Dión es un buen ejemplo de cómo su prosa está modelada sobre la antigua y no sobre la prosa helenística.

Esta práctica de recrear una serie de estilos típicamente áticos, alejándose cada vez más de la lengua popular, se acentuará en las generaciones siguientes, hasta desembocar en la diglosía que hallamos en griego moderno. Pero Dión como ya se ha dicho, buscaba ante todo hacerse entender por sus oyentes. Sus ensayos son una especie de oratoria política, dotada de unos contenidos reales y con unos objetivos muy concretos. Así lo demuestran sus discursos a las ciudades. Él, como buen rétor, procura evitar cuidado-

[81] «Sobre el movimiento aticista»..., págs. 433 y sigs.

samente determinados vulgarismos y acepta un núcleo de vocabulario ático e, incluso, poético, así como los recursos estilísticos que hemos mencionado, vivos en el ámbito de la escuela. Dión era un conferenciante; por eso, el lector contemporáneo encontrará en sus escritos tal vez excesivo engolamiento, demasiada atención a cosas insignificantes, cierta obsesión por la apariencia externa, y otros defectos propios de aquella sofística. No obstante, sus paradigmas y sentencias, el gusto por la utopía y otros recursos de su verbo tienen a veces el don de la seducción y el poder de evocar otros muchos pasajes de la literatura clásica. No en vano eran modelos principales de su imitación Demóstenes, Platón, Jenofonte, Lisias, Heródoto y Tucídides.

Dión vive en un mundo en que desde las instancias supremas del poder se fomenta la admiración por una Hélade ideal, más o menos fantástica. Pero los escritores griegos de la época son casi todos orientales y contemplan a Grecia desde una óptica asiática. Tal vez para comprender al prusense y a otros escritores sea necesario trasladarse a la otra orilla del Mediterráneo y bajo una lente oriental mirar al Occidente, incluida Grecia. Así se comprenderían mejor ciertas ironías. En el Asia Menor de Dión y en el mismo período se escribieron la mayor parte de los escritos del cristianismo apostólico. Es razonable suponer que autores como Dión, orientales helenizados y romanizados, conocían además obras de la literatura oriental. Tal vez sea ésta una de las claves para entender la obra de Dión, en la cual el estudio de los aspectos puramente lingüísticos requiere una monografía [82].

[82] J. Oesch, *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomos*, tesis doct., Zurich, 1916; C. J. Rockel, *De allocutionis usu qualis sit apud Dionem*, Koenigsberg, 1884; E. Wenkebach, *De Dionis Chrys. studiis rhetoricis*,

III. HISTORIA DE LA TRANSMISIÓN TEXTUAL

A) ¿POR QUÉ SE HA CONSERVADO LA OBRA DE DIÓN?

Al lector moderno le llama la atención el gran número de ensayos de Dión que nos ha conservado la tradición manuscrita: ochenta discursos. Este hecho merece una breve explicación en un epígrafe dedicado a la historia de la transmisión textual. Para dar cuenta de la difusión y transmisión de una obra es preciso desvelar una serie de razones históricas, después de un análisis de datos muy dispersos. Indicios de naturaleza diferente pueden confluir en una explicación caracterizada por su coherencia lógica.

1. *La obra de Dión y sus contemporáneos*

La obra de Dión es, en gran medida, una síntesis del pensamiento de la literatura clásica, pero está escrita pensando en su época y en su mundo y esforzándose en descubrir los signos de los nuevos tiempos. La conservación de la obra de Dión, como la de cualquier escritor, se debe ante todo a su éxito literario. Y, en el caso de Dión, su éxito literario obedece en gran medida a la verificación del antiguo ideal de combinar la actividad intelectual y artística con los quehaceres de la vida cotidiana y práctica. Dión debió de encantar a sus contemporáneos por la belleza del lenguaje, la modulación de su voz y el dominio del gesto,

---

tesis doct., Berlín, 1903; «De Dionis prusaensis elocutione», *Philologus* LXVI (1907), 231-259; «Zu Text und Stil des Dion», *Hermes* XLIII (1908), 77-103.—Para un estudio de la lengua de Dión es fundamental el *Index* editado en 1981 por F. KINDSTRAND.

cualidades del orador en todos los tiempos, especialmente sobreestimadas en su siglo. Pero su obra no hubiera pasado a la posteridad si, ya en su época, varios intelectuales no se hubieran acercado a Bitinia con la única finalidad de saludarlo, como por ejemplo Polemón. Dión fue intensamente admirado y estudiado durante los tres siglos siguientes: escritores como Elio Aristides, Filóstrato, Máximo de Tiro y los grandes sofistas del siglo IV lo consideran como uno de los suyos [83].

2. *Obras conservadas y obras perdidas*

Pero si tanta estima y valoración contribuyeron a asegurar la perduración de su obra, no hay que olvidar que fueron también causa de interpolaciones y de elementos cuya autenticidad es dudosa. Hay ensayos enteros, como la diatriba LXIV: *De la Fortuna* (II), y el *Discurso a los corintios* (XXXVII), que han sido atribuidos a Favorino [84]. Las falsas atribuciones constituyen un tributo que tuvieron que pagar algunos escritores antiguos por su éxito literario y posterior fama.

Resulta un hecho comprobado que elementos espurios se encuentran en autores que fueron muy leídos y no gozaron de la protección de una escuela. Una difusión amplia es causa, igualmente, de la mutilación de un texto no pro-

---

[83] Cf. el exhaustivo capítulo de DESIDERI en *Dione di Prusa...*, páginas 1-37: «Dión enjuiciado por los escritores antiguos, de Plinio a Filóstrato: 1. Plinio, 2. Epicteto, 3. Plutarco, 4. Favorino, 5. Frontón, 6. Marco Aurelio, 7. Luciano, 8. Filóstrato.» (Pero sobre este autor hacemos algunas precisiones en el capítulo siguiente.)

[84] A. BARIGAZZI, «Note critiche alle *Orazioni corinthiaca* et de Favorino», *Athenaeum* XXVIII (1950), 95-115; «Una orazione pronunziata a Napoli ai tempi di Adriano», *ibid.* XXIX (1951), 3-11.

tegido. En Dión, la crítica ha visto mutilaciones en los Discursos III, VII, XI, XIII, XIX, XXXV, XL, XLIII, XLV y LXII.

Otro factor importante en la transmisión de una obra griega lo constituye el gusto literario de los siglos IV-V d. C. Todo aquello que no se correspondía con la estética de estos siglos estaba, en la mayoría de los casos, condenado a desaparecer. Las obras que no se copiaron en el nuevo material de escritura (el pergamino), se perdieron para la posteridad. Casi toda la producción juvenil de Dión se nos ha perdido.

Se perdieron las cuatro obras citadas por la *Suda,* el *Económico* y la colección de *Chrías* a que alude Estobeo, la *Historia de los getas,* sus *Cartas.* Sólo parcialmente nos ha llegado una obra del período juvenil, como el *Elogio de la cabellera.* Hubo otras obras de juventud, como la *Descripción de Tempe,* el *Elogio del mosquito,* el *Elogio del loro,* un *Discurso contra los filósofos* y un *Discurso a Musonio.*

Tanto los ensayos publicados por Dión como otros que le fueron atribuidos después de su muerte llegaron a formar un *corpus* muy extenso en los siglos siguientes. En tiempos de Sinesio, como veremos, la colección era mucho más completa que la nuestra, pero muy confusa y sin un orden cronológico preciso. Este *corpus* se fue abreviando paulatinamente hasta llegar a los tiempos de Focio. El patriarca leyó los mismos ensayos que nosotros leemos hoy, completos unos e incompletos otros. Aun contando con grandes pérdidas, la importancia cuantitativa de la obra de Dión es muy considerable. Vamos, pues, a intentar ofrecer una explicación de la conservación de un texto, cuyo valor literario no suele ser muy apreciado por la filología contemporánea.

3. *Dión, un clásico del pensamiento político*

El pensamiento del prusense constituye una manifestación al servicio del poder imperial [85]. Dión preconizaba un poder teocrático, y el imperio bizantino es una manifestación de tal poder hasta mediados del siglo XV.

Algunos discursos de Dión fueron recitados y declamados en presencia de Trajano, y de la amistad de Dión con el príncipe hablan Temistio, Filóstrato y Focio. Para Dión, el *basileús* es un elegido de la divina providencia y gobierna el mundo en nombre de Dios. Su poder no es un privilegio personal, sino un deber. Su vida no es para el placer, sino para el esfuerzo y la virtud en beneficio de sus gobernados. Es como un padre y bienhechor, y no como un amo, ya que sus súbditos son libres y no esclavos. Éstos deben amarle y él está obligado a corresponder a su afecto. El *basileús* debe ser pacífico y guerrero. Rodeado de un consejo de hombres libres y nobles es competente para gobernar con ellos los asuntos del Estado. Ideas afines podemos encontrar en el estoicismo y en el cristianismo: *Non est potestas nisi a Deo,* afirma San Pablo en *Rom.* XIII, 1-7. Efectivamente, en política como en otras cuestiones, el pensamiento de Dión es bastante afín con el pensamiento cristiano que tanta incidencia iba a tener en el imperio después del reconocimiento de la Iglesia por Constantino en el año 313.

Dión se inspiró en filósofos griegos anteriores, en cínicos y estoicos, cuya frontera ideológica en el siglo I es bastante imprecisa y, tal vez, está necesitando un nuevo

[85] V. VALDENBERG, «Philosophie politique de Dion Chrysostome», *Bull. Acad. Scienc. URSS* X-XI, XIII-XIV, XV-XVII (1962), 943-975, 1281-1307, 1533-1534.

replanteamiento para deslindar aquello que aproxima y separa a estas dos corrientes filosóficas. Dión, en su concepción del rey ideal, se inspira en la exégesis de Homero y, en cierta medida, se aparta del pensamiento de Platón.

Para Dión, los malos reyes no vienen de Dios, sí los buenos. Ésta es una tesis que desarrollará, en la Edad Moderna, el Padre Mariana para justificar el magnicidio y derrocamiento de un tirano. Nada impide que el rey nutrido de la sabiduría y de la verdad divina sea hijo de Dios [86]. Dión recurre a la imagen ya homérica y bíblica del rey como pastor. El pastor es superior a las ovejas como el rey a los gobernados. Pero esta idea se aclara con otra imagen: la del toro en la manada, así como el toro está bajo la dirección del vaquero, así el rey está bajo Dios. En consecuencia, el monarca es un don de los dioses, como lo es también Trajano. Su comportamiento, por lo tanto, ha de ser semejante al de los dioses: un rey honrado, bueno, rey de verdad y de obras, irreprochable en sí mismo, justo y enérgico, de naturaleza moldeada por la educación divina [87]. El buen rey se comporta con sus gobernados como la reina en la colmena [88].

En esta concepción del príncipe ideal, Dión es heredero de la filosofía cínica, que predicaba un rey cuya principal virtud debía consistir en el esfuerzo en favor de sus súbditos y en favor de la hombría de bien. También se hace eco de la concepción socrático-platónica que exigía del soberano la sabiduría en el arte de gobernar. Dión se inspira en escritos conocidos como los *Memorables* de Jenofonte y, probablemente, en la propaganda del propio Trajano,

[86] Discursos I 45; III 55; IV 21, 23 y 41.

[87] Discursos I 36; LVII 31; I 15, 33; IV 53, 72; LXIII 3; IV 61.

[88] Discurso IV 47.

un hispalense clarividente que logró acrecentar su buena fama como emperador, insistiendo en las cualidades que debía tener el buen ciudadano.

El gobierno de Trajano reiteraba la idea de que el gobernante no ejerce un poder personal, sino que está al servicio del pueblo. Dión, como Plinio, es un propagandista de la política imperial, pero no desciende tanto al halago de la acción concreta del príncipe y expresa sus elogios en categoría de ideas universales aplicables a otras situaciones. En ello radica el interés que tuvo su obra en los siglos futuros.

Dión desarrolló preferentemente la idea de autoridad a base de imágenes. El rey es el pastor atento al bien del rebaño, no al suyo propio. Es el toro que guía y defiende a la grey. En cambio, el león está atento sólo a su provecho, como hace el tirano. Ante esta imagen, cualquier oyente de Dión pensaba en la contraposición entre Domiciano y Trajano. El buen rey ejerce su autoridad como el buen general, más preocupado por el ejército que por sí mismo. La imagen del pastor está en los cuatro discursos *De la realeza*. Era una imagen habitual en la literatura griega, y Dión mismo cita a Homero [89], Sócrates [90] y Platón [91]. Se empleaba también frecuentemente en los escritos de cínicos y estoicos [92].

---

[89] Discurso IV 43-44.

[90] Discurso III 41.

[91] Discurso I 13.

[92] A. Bravo, «Sobre el carácter guerrero-pacífico del rey ideal en la segunda sofística», *Helmantica* XXIV (1973), 551-558; «La etiología de las guerras en Dión de Prusa», *Rev. Univ. Madr.* XXXIIII (1975), 109-105.

4. *Supervivencia y «actualidad» del pensamiento político de Dión en la Antigüedad tardía*

Las ideas políticas de Dión, que acabamos de exponer, tendrán «actualidad» durante más de quince siglos. El prusense era uno de los autores más leídos por el emperador Juliano, que lo cita y parafrasea con frecuencia. Sobre todo el *perì basileías* ha ejercido un considerable influjo en el segundo panegírico a Constancio [93]. Se puede hablar de Dión de Prusa como una de las fuentes de Juliano [94]. Probablemente no fue ajeno a esta influencia el famoso rétor pagano Libanio, que imbuyó en Juliano una temprana admiración por Homero y por Grecia. El contacto entre el sabio y el futuro emperador tiene lugar precisamente en Nicomedia, una de las principales ciudades de Bitinia, visitada varias veces por Dión, donde precisamente escribe Juliano su panegírico a Constancio.

Dión en el siglo IV era ya, por lo tanto, un clásico del pensamiento político, un modelo cuya doctrina era universalmente aceptada, por haber sabido asimilar, modificar y adaptar el pensamiento antiguo a las nuevas concepciones y realidades religiosas, morales, políticas y sociales.

Mayor fue el influjo del pensamiento político y moral que ejerció Dión de Prusa en Sinesio, como han puesto de relieve varios estudios de la pasada década [95]. Ya el

[93] Cf. J. R. Asmus, *Julian und Dio Crysostomus*, Tauberbischofsheim, 1895, y L. François, «Julien et Dion Chrysostome. Les *perì basileías* et le second panégyrique de Constance», *Rev. Ét. Gr.* XXVIII (1915), 417-439.

[94] K. Praechter, «Dio Chrysostomos als Quelle Iulians», *Arch. Gesch. Philos.* V (1892), 42-51.

[95] A. Garzya, «Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico», *Maia* XX (1968), 301-320 (=*Storia e interpretazione di testi bizanti-*

trabajo de J. R. Asmus [96] comprobó en múltiples aspectos las relaciones entre ambos autores. K. Treu [97] cita paralelismos no sólo de pensamiento, sino también de vocabulario.

A. Piñero insiste en la independencia de Sinesio, autor que se acerca más al neoplatonismo y al cristianismo, quedando en segundo plano los elementos de filosofía estoico-cínica; pero sigue manteniendo la tesis tradicional de las coincidencias en los adornos estilísticos y en el ambiente general ideológico. Sinesio, según Piñero, considera a Dión como filósofo y como literato, y lo pone como ejemplo de maridaje entre las letras y la filosofía, vuelto hacia los gloriosos modelos de antaño.

Pero el prusense ha ejercido una mayor influencia en otro clásico del pensamiento político, circunstancia que ha sido causa de la conservación de su obra. Ambos tienen fuentes comunes en cuestiones de conjunto y en aspectos concretos, como, por ejemplo, en el tema de Heracles. Nos referimos a Temistio.

Los dos autores coinciden en un conjunto de temas fundamentales, como pueden ser: el Estado y la filosofía, la filantropía, los deberes de Estado, la libertad de conciencia, y, sobre todo, en el ideal del Príncipe. Todos estos temas, a excepción del cuarto, le fueron transmitidos a Temistio por la filosofía anterior.

---

ni, Londres, 1974); «Synesios *Dion* als Zeugnis des Kampfes um die Bildung im 4. Jahrhundert nach Christus», *Jahrb. Österr. Byzant.* XXII (1973), 1-14. (= *Storia e interpretazione*). P. Desideri, «Il *Dione* e la *Politica* di Sinesio». *Atti. Acc. Sc. Tor.,* 107 (1973), 551-593; A. Piñero, «El *Dión* de Sinesio de Cirene y sus fuentes», *Cuad. Filol. Clás.* IX (1975), 133-200.

[96] «Synesius and dio Crysostomus», *Byz. Zeitschr.* 9 (1900), 85-151.

[97] *Synesios von Kyrene,* Berlín, 1959.

Para Dión y para Temistio, la filosofía es una asimilación a Dios, que se identifica con el bien. El filósofo conoce este bien; pero el rey, además, puede realizarlo. Ahora bien, no se puede llegar a ser rey, hay que nacer rey. Por eso el rey es semejante a la reina de las abejas, que nace reina espontáneamente, y a la cual voluntariamente se somete toda la colmena.

El rey legítimo y natural se distingue de los demás hombres no por signos visibles, sino por sus tendencias filosóficas. Alimentado por la filosofía, el rey tiene el don de conquistar a todos los hombres por las armas y por la palabra.

Para ambos autores, lo que distingue al verdadero soberano son las buenas acciones y no las palabras hermosas, porque el rey debe gobernar y no filosofar. La misión del rey es proteger a sus súbditos, y para ello debe poseer no el conocimiento de la filosofía, sino la técnica del gobierno. Pero el rey debe escuchar a los filósofos porque le es indispensable la virtud. Ésta es tan necesaria para el rey, que vale más someterse a un extranjero honrado que a un rey compatriota capaz de todos los crímenes. El rey es para sus súbditos la imagen de la realeza y, sobre todo, la personificación de la ley.

En Dión y en Temistio encontramos la idea del orden cósmico. Este orden es modelo para los soberanos de la tierra, ya que ellos deben ser un paradigma para sus súbditos, no solamente dándoles leyes escritas, sino más aún, apareciendo ante ellos como la personificación misma de la ley.

Un Estado floreciente es aquel en que el trono está ocupado por una persona digna de estar en él. Hay que distinguir los reyes por azar, del verdadero soberano, el cual está destinado al trono por la naturaleza misma. El verda-

dero soberano es aquel cuya alma aspira al cielo y aquel que construye su Estado terrestre a imagen del Estado Universal.

Resulta obvio que estas ideas de filosofía política, por su significación literaria, estaban llamadas a tener un amplio eco en Bizancio y en las cortes renacentistas europeas.

Dión y Temistio plantean también el problema de las relaciones entre el poder y la ley. Había sido éste uno de los debates más importantes en las escuelas de Platón y Aristóteles.

El estagirita consideraba como normal que la ley reinara en el Estado y que el poder, al igual que los ciudadanos, estuviera sometido a la ley.

Platón, en cambio, era de la opinión de que no era bueno para el Estado estar sometido a la ley. El ideal platónico era un Estado gobernado por un sabio monarca.

Por otra parte, el rasgo característico de un tirano, para Platón, consistía en la ilegalidad de su conducta y de sus actos. Aristóteles, por el contrario, buscaba ese rasgo distintivo en el predominio del interés particular sobre el general.

De esta manera, la doctrina de Platón sobre este problema se centra en dos cuestiones: 1) el Estado ideal no conoce leyes; 2) en el Estado en que reina la ley el poder mismo está sometido a la ley. En la literatura subsiguiente estas cuestiones no siempre se distinguían, y en lugar de preguntar si el poder debía actuar según ley o sin ninguna ley, con frecuencia los escritores planteaban esta pregunta: ¿el poder, es superior o inferior a la ley?

Para Dión de Prusa [98], el *basileús* es mayor que la ley, aunque subraya la legalidad de la administración. En cam-

[98] Discursos I 43, 45-46; II 75; III 10 (= LXII 3; LXXVI 4).

bio, para Temistio, el *basileús* está por encima de la ley y el poder no está subordinado a ninguna ley. El tirano no es el que gobierna al margen de las leyes, sino el malvado. Si el *basileús* es la encarnación de la ley suprema y divina, no puede por ello estar ligado por la ley del Estado.

La tesis de Temistio, por lo tanto, es completamente opuesta a la de los cínicos, para los cuales «el poder debe gobernar de acuerdo con las leyes» *(katà toùs nómous politeúesthai)* [99]. Para Temistio, el *basileús*, por ser reflejo de la ley eterna, se encuentra por encima de la ley positiva. Se inspiró en los discursos *De la realeza* de Dión, pero dio a su filosofía política un sentido más profundamente teocrático.

Otro problema en el que coinciden Dión, Temistio y otros pensadores de la Antigüedad, Edad Media y Renacimiento, consiste en determinar aquellas cualidades que son necesarias para el buen rey. Los cínicos creían que, para ser un rey ideal, lo esencial era ser un hombre honrado y que pudiese garantizar la buena administración de los súbditos. En cambio, para la filosofía socrático-platónica, la virtud de un particular no era bastante para el *basileús*, ya que no es garantía suficiente de que vaya a ser un buen rey. Se precisa una virtud especial: *basilikḕ aretḗ*.

Dión sintetiza estos dos puntos de vista. Según su doctrina, el soberano no puede serlo sin virtud, sin honradez. Un criminal, por ejemplo, no puede ser un buen príncipe. En otras palabras: la moral es obligatoria para todos. Pero, además, el hombre que debe gobernar tiene necesidad de cualidades especiales [100].

---

[99] P. FISHER, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione*, Leipzig, 1901, págs. 32-35.

[100] Tal es el tema de los discursos *De la realeza I* y *III*.

Pero, ¿en qué consiste la virtud regia? Para Platón, es la filosofía pura. La ciencia positiva, para Dión. Éste aconseja al emperador que conozca historia, literatura, poemas de Homero, obras de Jenofonte y de Menandro. Platón habla del rey filósofo. Pero las generaciones posteriores consideraron su doctrina como pura imaginación y utopía, la cual no podía realizarse en las condiciones concretas de la política cotidiana. En cambio, en Dión vemos ya un pensamiento más próximo a la realidad: el rey debe apreciar la filosofía y aprovechar los consejos del filósofo, su mayor amigo [101].

Temistio se inclina más por la doctrina platónica, según la cual: «el rey debe ser, sobre todo, filósofo», pero en muchos pasajes sigue el pensamiento de Dión.

En resumen: las obras clásicas, helenísticas y de época romana se han conservado por azar de las circunstancias, o bien por razones escolares (retóricas y filosóficas); pero la obra de Dión debe su transmisión a razones principalmente políticas. Lo mismo sucede con la de Temistio y, en parte, con la de Sinesio.

Consecuentemente, fueron antes que nada razones de filosofía política las que coadyuvaron a la transmisión de la ingente obra del prusense.

5. *Dión en Bizancio* [102]

No se puede olvidar la existencia en Bizancio de una burocracia palaciega y cortesana, encargada de la ejecu-

[101] Discursos XXII 5; XIII 33.

[102] La supervivencia de Dión en Bizancio la estudiamos en las *VI Jornadas sobre Bizancio*, Madrid, 5-7 de marzo de 1986. Nos limitamos a exponer ciertos aspectos del pensamiento político dioneo que justifican la conservación de una obra tan extensa.

ción de los edictos del emperador, de guardar su honra y aumentar su prestigio. Todavía Focio es un ejemplo vivo de la importancia que los funcionarios tuvieron en Bizancio. Focio y, después, Aretas se interesaron por los escritos del prusense, asegurando su transmisión hasta nosotros, como veremos en los epígrafes siguientes.

La literatura griega del período romano no siempre constituye una repetición de la literatura antigua. Esta literatura fue considerada en Bizancio como algo actual y vivo, por no estar ligada a hechos sociales concretos. Es cierto que es mucho menos original y mucho menos bella que la literatura antigua. Pero obras como las de Dión fueron valoradas en gran medida por los bizantinos. El pensamiento político de Dión, como acabamos de ver, fue recogido posteriormente por Temistio, adaptándolo a las nuevas necesidades. El texto fue estudiado por Focio y copiado por Aretas y por otros muchos bizantinos.

Una investigación a fondo de la ideología monárquica y de la predicación de muchos obispos orientales podría depararnos más de una sorpresa en el *maremagnum* de las homilías pronunciadas ante el emperador. La actitud de algunos obispos y sus relaciones con el poder imperial no se diferenciaron mucho de las relaciones que Dión tuvo con Trajano, y lo mismo puede afirmarse de su concepción del *basileús* ideal y de su autoridad. Creemos que el interés de los cortesanos por la obra de Dión ha perdurado en toda la historia de Bizancio y que, desde allí, pasó a las cortes renacentistas de Occidente.

Un testimonio del interés que los bizantinos tenían por Dión, lo encontramos en Juan de Eucaita [103].

---

[103] R. ANASTASI, «Dione Chrysostomo e Giovanni di Euchaita», *Sic. Gymn.* XXIII (1970), 17-39.

En tiempos del de Eucaita la doctrina de Dión continuaba siendo grata a los emperadores y a los cortesanos, ya que, a la vez que Dión defiende una concepción teocrática del poder, su doctrina representa el menor mal posible para la aristocracia, siempre recelosa del poder absoluto.

Como ya se ha dicho, en el pensamiento político de Dión el emperador ve reconocida su irresponsabilidad ante la ley, a la que, sin embargo, debe someterse de forma espontánea y porque así se lo impone su filantropía. No obstante, Dión insiste en que el soberano tiene como límite objetivo la ley positiva y el violarla comporta la acusación de tiranía.

Tal es la interpretación que de Dión hace Juan de Eucaita en su lección inaugural, pronunciada ante Constantino Monómaco (1042-1055), con ocasión de la apertura de curso en la Facultad de Leyes de Bizancio.

Para Juan, el emperador debe someterse al poder de la ley, no por una imposición externa, sino por espíritu de justicia, buscando el favor de las leyes y renunciando a la propia irresponsabilidad frente a ellas. El poder absoluto debe encontrar una autolimitación en la sabiduría del príncipe.

En el mundo bizantino el poder del emperador viene de Dios y, desde este punto de vista, el tirano tiene los mismos títulos de legitimidad que el *basileús*. La existencia del tirano es explicable dentro de un esquema providencial. Con tal doctrina los bizantinos aseguraban la estabilidad del poder, sustrayendo a los súbditos el juicio inmediato sobre el monarca, que correspondía únicamente a Dios. Aceptaban la posibilidad de tener en el trono a un usurpador a condición de que la insurrección inicial hubiese tenido éxito, ya que Dios hubiese impedido tal insurrección si no hubiese entrado en sus planes providenciales.

De esta forma, un usurpador carente de legitimidad podía llegar a convertirse en *basileús,* si en el ejercicio del poder no se comportaba de forma tiránica.

Tal había sido el caso de Nerva y Trajano en tiempos de Dión, y de Constantino IX en tiempos de Juan; porque, si Dios estaba de parte del usurpador, su poder estaba entonces legitimado.

A pesar de la distancia de muchos siglos, se considera vigente la misma doctrina en dos circunstancias tan similares. Las coincidencias del pensamiento político entre Dión y Juan de Eucaita no solamente confirman los aspectos estáticos de la civilización bizantina, que durante varios siglos consideró inmutables las instituciones del Bajo Imperio, sin ninguna capacidad innovadora, sino también la vigencia de los presupuestos ideológicos y políticos en los que se fundamenta tal estaticismo.

Cuando Constantino IX trata de buscar el apoyo de hombres nuevos como Juan de Eucaita, éstos ponen al Emperador una condición para su colaboración. El *basileús* debe reinar en un Estado regido por la ley, ya que el cumplimiento de ésta constituye la única posibilidad de limitar los abusos de los gobernantes.

Así pues, ha sido la concepción de la política ideada por Dión la causa principal que ha motivado la transmisión de una proporción cuantitativamente muy abundante de su obra, y explica, asimismo, las manipulaciones textuales: añadidos, resúmenes y repeticiones, de que ha sido objeto el texto. Fue también el pensamiento político de Dión la causa principal de su lectura y difusión durante el humanismo y renacimiento occidentales, como veremos en un próximo epígrafe.

6. *Dión y el cristianismo*

Pero, si el pensamiento político fue la principal causa de que los escritos de Dión hayan llegado hasta nosotros, sin embargo no fue la única. Las coincidencias entre el pensamiento de Dión y el cristianismo son lo bastante significativas como para que los escritos del prusense fueran copiados con grandes simpatías por los cenobitas cristianos.

Estudios recientes han abordado las relaciones entre la obra de Dión y el cristianismo apostólico [104], así como las resonancias cínicas de los ensayos del prusense y de la literatura cristiana más primitiva [105] —la descripción del ministerio de Pablo ante los tesalonicenses guarda estrechos paralelismos de contenido y de forma con la que Dión atribuye a los cínicos—. Dión, en el Discurso XII, reconoce la grandeza de la religión olímpica y su glorioso pasado. Pero, como forma de religiosidad, su vivencia ha muerto. La religión olímpica pertenece a la historia y Dión considera vanos los intentos de hacerla revivir artificialmente [106]. El Zeus de Fidias es un mero símbolo de creencias religiosas que pertenecen al pasado. Pensadores responsables como Dión intentan una remodelación de los arquetipos culturales y religiosos con una mentalidad nueva [107], pero sus

[104] G. Mussies, *Dio Chrysostomos and the New-Testament*, Leiden, 1972; R. Joly, *Remarques sur Dion Chrysostome et le Nouveau Testament*, Assen, 1975.

[105] H. Funke, «Antisthenes, bei Paulus», *Hermes* (1970), 459-471; A. J. Malherbe, «The Cynic background to I *Thess.* II», *Nov. Test.* XII (1970), 203-210.

[106] I. Chirassi, «Il significato religioso del XII discorso di Dione Crisostomo», *Riv. Cult. Class. Med.* V (1963), 266-285.

[107] Gil, «El cinismo...», págs. 43-78.

esfuerzos están condenados al fracaso [108]. No obstante, la ascética predicada por cínicos y estoicos, de cuya filosofía Dión es un testigo [109], encontrará continuadores en el cristianismo. El monacato egipcio pudiera tener algunos antecedentes en la filosofía cínica y en sus ideales de vida humana. Ambos movimientos constituyen una forma de contracultura, fustigan idénticos vicios y alaban parecidas virtudes: desprecio de la riqueza, de la fama, de la nobleza de cuna y de la belleza física, y alabanza de la naturaleza, de la sabiduría que desprecia los valores de este mundo y del esfuerzo personal para lograr la purificación del alma y conseguir el dominio de las pasiones. Todos estos elementos cínicos coincidentes con el cristianismo están presentes en la obra de Dión y van a contribuir a la transmisión después del tiempo de la nueva religión. Así pues, las coincidencias y semejanzas entre el pensamiento de Dión y el cristianismo primitivo constituyen una razón suficiente en favor de la conservación de la obra del prusense, que sería considerada como una *praeparatio evangelica.*

B) El texto de Dión

1. *Filóstrato* (*ca.* 160-245)

Para el autor de las *Vidas de los sofistas,* Dión es perfecto en todo, porque, como escritor, sabe compendiar lo mejor de la oratoria y de las obras de sus modelos: Demóstenes y Platón, con originalidad y sencillez.

---

[108] P. Labriolle, *La réaction païenne...,* París, 1942.

[109] C. S. Floratos, *Hē aisthētikḗ tôn stoïkôn,* Atenas, 1973.

Los datos biográficos de Dión que Filóstrato nos ofrece en las *Vidas de los sofistas* [110] no son plenamente fiables para la crítica contemporánea, ya que se trata de una obra producto de la sofística, y Filóstrato no tiene como objetivo la exactitud y verdad histórica. Lo mismo se puede afirmar en relación con las noticias de los escritos de Dión que menciona Filóstrato. Es poco verosímil que este autor tuviera en su biblioteca un *corpus* completo de la obra de Dión. Más bien hay que pensar en una recensión parcial. El conocimiento de Filóstrato sobre los escritos del prusense parece bastante superficial.

Filóstrato, en primer lugar, atestigua los discursos a las ciudades pronunciados por Dión. Tales discursos debieron de circular separados del resto de la obra durante mucho tiempo, a juzgar por Temistio, pero la referencia de Filóstrato es bastante vaga.

Nos habla, luego, de la *Historia de los getas,* hoy perdida, y que Dión debió de escribir durante los años de su destierro en la región del Danubio. Es posible encontrar algunas reminiscencias de esta obra en Amiano Marcelino y en Jornandes.

Filóstrato leyó, con toda probabilidad, en un volumen de papiro independiente el *Euboico,* así como el *Elogio del loro,* ensayo de argumento sofístico y de asunto intrascendente, propio del gusto de la sofística de la época. Leyó «también todas aquellas obras que Dión elaboró con seriedad sobre argumentos grandiosos», y añade: «No las juzgamos intrascendentes, sino obras propias de un sofista. En efecto, el sofista suele escribir seriamente sobre tales naderías.» Este juicio de Filóstrato se refiere tanto a las dos obras citadas: *Euboico* y *Elogio del loro,* como a to-

[110] I 7, 487-488.

dos los ensayos sofísticos. Pero la crítica contemporánea se muestra remisa a hacer extensiva la doctrina de Filóstrato a los *Parva moralia* de Dión, como el *Elogio de la ley, Elogio de las costumbres,* etc., aunque evidentemente tales argumentos son «grandiosos». Se afirma que el juicio de Filóstrato tampoco se refiere al *Euboico* entero, sino solamente al relato de los pastores y cazadores de Eubea, que debió de circular separadamente [111].

Creemos que no existen razones convincentes para negarle a Filóstrato el conocimiento, aunque sea vago y superficial, de los ensayos sofísticos de Dión. Nuestra conjetura se basa en la probable existencia de varias cajas con cuatro o cinco volúmenes o rollos de papiro cada una: GRUPO I: *De la realeza* (I-IV); GRUPO II: diogénicos (VI-VII-X); GRUPO III: ensayos relacionados con su destierro (XI-XII-XIII-VII); GRUPO IV: discursos a las ciudades (XXXI-LI); GRUPO V: ensayos de argumentos sofísticos (LII-LXXX; XV-XXX). Tal es la secuencia de orden con que los *Discursos* de Dión se suceden, tanto en Focio como en los mejores testimonios de la tradición manuscrita. Ahora bien, a juzgar por las afirmaciones de Filóstrato en las *Vidas,* este autor desconocía los ensayos de los grupos I y II, es decir, los discursos *De la realeza* y los diogénicos. Pero parece bastante seguro que conocía la existencia de los discursos a las ciudades y de la mayor parte de los ensayos sofísticos.

Por otra parte, Filóstrato, en la *Vida de Apolonio de Tiana* [112], relato novelesco y legendario, hace a Dión protagonista en la entrevista de Apolonio con Vespasiano. El

[111] L. LEMARCHAND, *Dion de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exil,* París, 1926, págs. 24-25.

[112] Cf. V 27-40.

prusense propone hacer un recibimiento público al emperador, «excelente gobernante». Apolonio señala a Dión y a Eufrates como consejeros ante el Príncipe. El debate tiene lugar ante Vespasiano e intervienen los tres sabios: Apolonio, Dión y Eufrates, que hacen una exposición sobre la mejor forma de gobierno. Al comienzo de la discusión, Apolonio considera la filosofía de Dión como «demasiado retórica y organizada, más bien trata de agradar con la flauta o con la lira que con las palabras» [113].

El encuentro del Príncipe con los tres sabios no es, probablemente, otra cosa que el conocido tópico literario del encuentro del rey y el sabio. La crítica moderna y contemporánea tiende a negar la realidad histórica de tal encuentro.

El juicio de Filóstrato sobre Dión, y la condena de la tiranía que pone en boca de este personaje, nos inducen a pensar que Filóstrato conocía los discursos *De la realeza*, en los que, indiscutiblemente, Dión halaga y trata de agradar al emperador pero, ¿a qué emperador?

Según toda la crítica moderna y contemporánea, los discursos *De la realeza* pertenecen al último período de la vida de Dión y fueron pronunciados ante Trajano. Pero tanto Aretas como la dedicatoria de los manuscritos *Matritenses* sostienen que el discurso *De la realeza II* fue pronunciado ante Vespasiano.

Sostenemos que el desarrollo del debate ante Vespasiano es una reelaboración tardía. En nuestra opinión, Aretas, de cuyas ideas probablemente depende la dedicatoria de los *Matritenses* y *Escurialense* con toda verosimilitud tiene como fundamento los datos de la *Vida de Apolonio*.

Filóstrato, en VIII 7, 2, de la obra anterior, reafirma nuevamente la realidad del encuentro de Vespasiano con

[113] Cf. V 40.

Apolonio, Eufrates y Dión, que «hace gala de intimidad con el príncipe». Apolonio asegura que «no quisiera dejar de contar el encuentro de mis amigos».

Independientemente de la veracidad del encuentro, al que puede calificarse como tópico literario, las relaciones de amistad entre Vespasiano y Dión no pueden negarse *a priori*, y lo mismo cabe afirmar del conocimiento de Filóstrato sobre los discursos *De la realeza* del prusense, aunque tal conocimiento fuera bastante superficial. Filóstrato, el creador literario del encuentro de Dión y Vespasiano en Alejandría, ha dado pie a la tradición posterior que atribuye al reinado de Vespasiano, y no al de Trajano, los discursos *De la realeza*.

2. *Temistio* (*ca.* 317-388)

Temistio, en sus ensayos de filosofía política, se ha inspirado en la obra de «Crisóstomo» —él nos ofrece el testimonio más antiguo [114] de este epíteto dado a Dión en la tradición literaria—. La contribución de Temistio al esclarecimiento del texto de Dión es bastante exigua, como han puesto de manifiesto estudios recientes [115], aunque limitados a pasajes poco extensos. Temistio demuestra un buen conocimiento de los discursos *De la realeza* de Dión [116],

---

[114] *Or.* V 63d.

[115] E. PETERSON, «Zu Dio Chrysostomos, *Or.* I 27», *PhW* 51 (1931), 63. Sobre la base de coincidencias formales y de contenido, postuló la corrección de *euphēmían* (DIÓN, I 72) por *euphrosýne* (TEMISTIO, XXII 281a). Pero, realmente, la corrección parece innecesaria, y MESK, «Dion and Themistios», *PhW* 54 (1934), 556-558, asegura que ambos pasajes se remontan a una misma fuente, JENOFONTE, *Memorables* II 121-134.

[116] J. SCHAROLD, *Dio Crysostom und Themistius*, Burghausen, 1912; VALDENBERG, «Discours politiques de Thémistios...», págs. 570 y sigs.

que a principios del siglo IV debían de formar un grupo independiente dentro del complejo de obras dioneas [117].

3. *Sinesio* (*ca.* 370-413)

Sinesio compuso su *Dión* en los primeros años del siglo v. Se trata de un relato novelesco: un oráculo le predice, en el momento en que estudiaba las obras de Dión, el próximo nacimiento de un hijo. Su confianza en la palabra de los dioses le presenta el hecho como ya cumplido, y Sinesio proyecta dar una buena educación a su hijo y hacer de él un perfecto humanista, formándolo en las tradiciones literarias de los grandes modelos y escritores antiguos. Tal ocasión le sirve de pretexto para hablar de Dión en general y de sus escritos en particular.

Sinesio tenía en su biblioteca no solamente una edición completa de los *Parva moralia* de Dión, sino también el *corpus* completo de obras que legaría a su hijo como un preciado tesoro. El ejemplar de Sinesio contenía los cuatro discursos *De la realeza.* A continuación estaba colocado el *Euboico,* ya que este ensayo propone como ejemplo a un hombre de vida sencilla que no era amante del dinero ni del placer, ni de los honores y cargos públicos, en clara oposición a los tres demonios que encontramos en el *De la realeza.* En otra recensión en poder de Sinesio, a continuación de los discursos *De la realeza* seguían los cuatro

---

[117] H. VON ARNIM, Über die Entstehung und Anordung der Schriften-Sammburg Dios' von Prusa», *Hermes* 26 (1981), 366-375, presenta la siguiente secuencia: en tiempos de Filóstrato y de Sinesio, discursos *De la realeza, Mito Africano,* 5 diogénicos, 24 discursos a las ciudades, divididos en dos subgrupos: 10 discursos de tema moral y político y los 14 discursos dirigidos a las principales ciudades de Bitinia, y a este conjunto seguían los escritos conocidos como *Parva moralia.*

diogénicos (VI-VIII y IX-X). Posiblemente tenía también una tercera recensión, en la que el *Mito africano,* como apéndice del *De la realeza* IV, precedía a los diogénicos. Luego seguían los diez grandes discursos a las ciudades y los catorce bitínicos y, a continuación, los *Parva moralia* (LII-LXXX y XIV-XXX). El *Euboico,* los encomios, las *ecphráseis,* los escritos contra los filósofos, el *Económico* y la colección de *chrías* de que nos habla Estobeo tendrían existencia independiente. Tal es, en líneas generales, la reconstrucción a que llega von Arnim, quien admite dos tradiciones diferentes en poder de Sinesio a partir de un solo arquetipo. Dicho arquetipo se había fraccionado en el momento del paso de los volúmenes de papiro a los tomos de pergamino al dar a copiar separadamente las diversas partes, creándose así las tres clases diferentes de nuestra tradición manuscrita [118].

4. *Estobeo*

Este autor escribió su antología hacia el 450 y nos habla de varias *chrías* o ensayos y de un *Económico* de Dión. En el caso de las *chrías,* probablemente se trataba ya de una compilación hecha por algún admirador de Dión. Algunos fragmentos corresponden a los discursos diogénicos hoy existentes [119], pero otros recogen material de obras hoy perdidas [120]. Como sucede con los fragmentos del *Económico.* También la *Historia de los getas,* cuya primera noticia se encuentra en Filóstrato, llegó hasta los tiempos de

---

[118] Cf. un excelente resumen del art. de VON ARNIM en LEMARCHAND, *Dion de Pruse...,* págs. 22-33.

[119] ESTOB., *Flor.* 3, VIII 15 (DIÓN, VI 41-42); 3, XIII 37 (DIÓN, IX 67); 3 XIII 38 (DIÓN, VIII 2-3); 4, VIII 27 (DIÓN, VI 46-47).

[120] H. LAMAR CROSBY, *Dio Chrysostom,* V, Londres, 1964, páginas 435-477.

Justiniano a juzgar por los testimonios del historiador Jornandes. Igualmente hemos corroborado la presencia de Dión en varios escritores bizantinos anteriores a los tiempos de Focio [121], pero su aportación a la historia del texto parece muy exigua.

C) El texto de Dión en la Edad Media

1. *Focio* (820-893)

El patriarca bizantino nació en Constantinopla de una familia eminente, perseguida en tiempo de los iconoclastas. Focio llegó a ser uno de los hombres más cultos de su tiempo en todas las ramas del saber. Su obra principal es la *Bilioteca* o *Myriobiblíon,* en la que nos ofrece una reseña de 279 libros. El título completo, tal y como se encuentra en los códices importantes, por ejemplo en el *Marc. gr.* 450 del siglo x, es el siguiente: «Inventario y enumeración de los libros que he leído, de los que mi hermano Tarasio me ha pedido una apreciación de carácter general. Los libros leídos son trescientos, menos veintiuno».

Hay que situar la *Biblioteca* dentro de la gran tradición de la estilística y retórica antiguas y, desde luego, es el fruto de innumerables lecturas de Focio a lo largo de muchos años.

El patriarca nos introduce así en la lectura de la obra del prusense: «He leído una obra de Dión en ochenta discursos.» A continuación aporta una buena reseña biográfica y nos ofrece la enumeración de los discursos en orden distinto del tradicional.

[121] Cf. n. 102.

Para Focio, la obra de Dión fue más extensa de lo que llegó a sus manos:

> Dión compuso muchos discursos de temas muy diversos, pero solamente ochenta han llegado a nuestro conocimiento... la mayor parte de los que conocemos pertenecen al género deliberativo; pero, como es lógico, con el género deliberativo se mezcla también el judicial, donde muestra también la excelencia de su palabra, y más que en otros en el *Discurso a los rodios*. En este discurso, Dión es sagaz en sus razonamientos y da muestras del dominio de las cualidades expresivas y de los recursos del estilo oratorio, lleno de vigor y, al mismo tiempo, de riqueza original.
>
> Dión es un orador sobresaliente por sus ejemplos que son abundantes en muchos pasajes. Su temática es muy diversa, pero acomodada a la forma de expresión. Suele Dión entrelazar exhortaciones con relatos legendarios en un intento de buscar la simplicidad... Su concepción es simple, su léxico el de la lengua coloquial y usual de su tiempo, su sintaxis poco innovadora. En el vocabulario y en la elección de palabras no siempre se inclina por la claridad. A veces la expresión de su pensamiento discurre en períodos largos, de tal forma que a menudo el discurso queda entrelazado en la acción y se aparta del estilo simple. Por eso, Dión es muy peculiar en su forma y en su estilo... A veces la extensión exagerada que da a sus exordios no le permite pasar al estilo coloquial, propio de la exposición de un tratado político o de un libro de Historia...

El juicio de Focio sobre Dión tiene carácter propio y específico y no es una aplicación mecánica de opiniones emitidas anteriormente por avisados lectores de Dión como Filóstrato y Sinesio. Para el autor de la *Biblioteca,* los Discursos XXXI y XXXVI (14 y 16, respectivamente, en la enumeración de Focio), son los más aptos para servir como ejemplificación del estilo de Dión.

Para los editores de Dión está fuera de toda duda que el orden en que Focio leía los discursos es más auténtico que el que éstos tienen en las ediciones renacentistas y actuales. El patriarca tuvo en sus manos un manuscrito más antiguo que todos los que han llegado hasta nosotros.

En la consideración de H. von Arnim [122] la *Biblioteca* nos ha conservado el orden primitivo y exacto de los discursos, orden que el filólogo alemán adopta en su edición.

Focio nos ofrece la lista completa de los ochenta discursos de Dión, pero no menciona otros ensayos sobre los que tenemos noticias, ni alude a las obras perdidas del prusense. Tampoco se plantea problemas de autenticidad en discursos que han sido considerados como de Favorino.

2. *Aretas*

El arzobispo de Cesarea tuvo, con toda probabilidad, ante sus ojos un códice de la Antigüedad derivado de los rollos de papiro. A Aretas se le atribuyen los *Prolegomena* y los escolios, que aparecen en el actual *Vaticanus Urbinas* 124, del siglo XI. Este códice parece que se remonta a un apógrafo de un manuscrito de Aretas y de él depende una de las ramas de la tradición manuscrita.

El *Urbinas*, por consiguiente, es un testimonio de la actividad de Aretas como editor y como escoliasta de Dión. Los *Prolegomena* de Aretas a Dión constan de tres partes:

1.ª PARTE: *Praefatio* a los cuatro discursos *De la realeza* (I-IV), en que intenta ilustrar el estilo de Dión, em-

---

[122] *Dionis Prusaensis...*, vol. I, págs. IV-V. Para una valoración de los aspectos tradicionales y de la reflexión crítica y original de Focio en la vida de Dión, cf. A. BRANCACCI, «Il Cod. 209 della *Biblioteca* di Focio», *Elenchos* V (1984), 141-151.

pleando términos del propio Dión en su Discurso LVII: *Néstor* [123].

2.ª PARTE: *Vita Dionis Prusaensis,* tomada de la *Biblioteca* de Focio, como puede observarse en la descripción del emplazamiento de la ciudad de Prusa. Aretas se limita a parafrasear, mediante sustituciones, las palabras de Focio. El arzobispo nos ofrece el nombre del padre y de la patria de Dión, omitiendo todo aquello que el patriarca refería sobre las relaciones de Dión con Trajano. En cambio, siguiendo la opinión de Filóstrato, nos dice que Dión tuvo su *floruit* en tiempos de Vespasiano y piensa que fue a este emperador a quien dedicó los discursos *De la realeza,* opinión que defiende, igualmente, en los escolios al Discurso I. Hay que señalar que los códices *Matritenses* y *Escurialense* de Dión son los únicos testimonios que presentan en la dedicatoria del Discurso II el nombre de Vespasiano [124].

---

[123] L. DINDORF, *Dionis Chrysostomi orationes recognovit et praefatus est Ludovicus Dindorfius,* 2 vols., Leipzig, 1857, vol. II, págs. 361-366, y, particularmente, pág. 363, *nn.* 17-18.

[124] Los códices de Dión de las bibliotecas españolas han merecido poca atención por parte de los estudiosos. El *Matritensis* 4640 de la Biblioteca Nacional contiene una excelente copia de *Imagenes* y *Heroica* de Filóstrato, de mano de Constantino Láscaris, y copia del mismo es el texto de Dión que sigue a continuación. Contiene solamente el discurso *De la realeza I* (ff. 116r-135u). Este discurso está dirigido: *pròs Bespasianòn autokrátora.* El *De la realeza II* está incompleto y limitado a los primeros párrafos. Cf. el reciente *Catálogo de Códices Graeci Matritenses,* de GREGORIO DE ANDRÉS. Este mismo autor describe el códice de Dión de la Biblioteca Real del Monasterio del Escorial: códice griego núm. 129, que contiene los ochenta discursos de Dión. Existe, además, un manuscrito de Dión en la Biblioteca de la Catedral de Toledo, cf. J. METAYER, «Un manuscrit grec disparu du Vatican retrouvé à Tolède», *Rev. Philol.* 45 (1971), 274-280.

La *Suda,* al igual que Aretas, depende, en su biografía de Dión, de Focio. Se observan entre los dos textos bastantes y estrechas similitudes verbales, como puede apreciarse incluso en la traducción castellana:

FOCIO:	LA «SUDA»:
Dión era *hijo de Pasícrates* y fue de profesión *sofista y filósofo.* Cuentan que en su porte y gesto buscaba la *solemnidad* y, por eso, aparecía muchas veces en público *cubierto de una piel de león.* Su modo de hablar era sereno y pausado. Su paso no era ni precipitado ni lento. Y en los demás movimientos no carecía de *armonía.* Era *delgado* y no muy alto de estatura.	Dión era *hijo de Pasícrates,* natural de Prusa, *sofista y filósofo,* a quien llamaron Crisóstomo. Hacía gala de *solemnidad,* y cuando aparecía en público *iba cubierto de una piel de león.* Era *delgado* en su cuerpo y ocupó la mayor parte de su tiempo en la corte del emperador Trajano, hasta el punto de tener asiento en la carroza imperial.

El contenido de ambos textos no es completamente idéntico, pero los principales datos que proporciona la *Suda* se encuentran en Focio, cuyo comentario es mucho más extenso [133].

La *Suda,* además, nos habla de algunos escritos de Dión hoy perdidos: *¿Es perecedero el Universo?, Elogio de Heracles ⟨contra⟩ Platón, Defensa de Homero contra Platón,* 4 libros; *De las virtudes de Alejandro,* 8 libros. En este caso, la *Suda* sigue una fuente diversa de la *Biblioteca*

BUDÉ, *Dionis Chrysostomi orationes post Lud. Dindorfium,* 2 vols., Leipzig, 1916-1919, vol. II, págs. 435-441.

[133] CHRIST-SCHMID-STHÄLIN, *Geschichte der griechischen Literatur,* II^{1}, Munich, 1920, págs. 361-367.

de Focio. Es el único lugar donde la tradición nos habla de esos cuatro libros de Dión, en los cuales, de acuerdo con la exégesis cínica, Dión defendía a Homero en contra de los ataques de Platón. Es conocida la polémica puramente literaria del prusense contra Platón, sobre todo en lo referente a la figura de Heracles y a la concepción platónica de la poesía de Homero [134]. Nada tiene de extraño que, en un opúsculo retórico de la obra anterior a su destierro, Dión hiciera un elogio de Heracles, paradigma del cinismo, contra el poco respeto que el filósofo de la Academia mostraba por el héroe. Las razones paleográficas y exegéticas de C. Gallavotti en favor del título: *Elogio de Heracles ⟨contra⟩ Platón* nos parecen bastante convincentes y aceptamos sin ninguna reserva su conjetura [135].

D) Los manuscritos

Los *Discursos* de Dión se encuentran en cuarenta y cuatro códices, dispersos en las ciudades siguientes: El Escorial (1), Florencia (9), Leiden (1), Madrid (2), Milán (1), Mónaco (2), Moscú (1), Nápoles (1), Oxford (1), París (7), Roma = Vaticano (7), Toledo (1), Venecia (3) y Viena (4).

Los principales manuscritos son los siguientes:

B = *Parisinus gr.* 2958, siglo XIV, papel. Contiene los discursos de Dión completos, en el orden tradicional, excepto *Melancomas* (or. XXX y XXIX), y la tercera parte de los *Prolegomena* de Aretas.

---

[134] M. Valgimigli, *La critica letteraria di Dione Crisostomo,* Bolonia, 1913.

[135] *Riv. Filol. Istr. Class.* 59 (1931), 504-508.

C = *Parisinus gr.* 3009, siglo XVI, papel. Contiene los discursos de Dión en el siguiente orden: I-VI, VIII-X, LII-LVIII, LXII-LXXVII, VIII, XIII, XII.

E = *Laurentianus* 81, 2, siglo XIV, papel. Contiene todos los discursos de Dión en el orden tradicional. Desprovisto de *Prolegomena,* pero con argumentos antes de cada discurso. Fue colacionado en el Discurso XVIII por Kaiser para la edición de Morel y, en gran parte, por H. von Arnim.

H = *Vaticanus gr.* 91, siglo XIII, papel oriental. A partir del folio 218 contiene los siguientes discursos de Dión: LII-LVIII, LXII-LXXVIII, VII 1-103. El resto de los folios se ha perdido. Fue colacionado enteramente por H. von Arnim.

I = *Parisinus gr.* 2924, siglos XV y XVI, papel. De Dión contiene el *Discurso a los rodios* (XXXI).

M = *Meermannianus,* 67, Biblioteca Universitaria de Leiden (Holanda), conocido en las ediciones como *Lugdunensis* 67. Fue descrito minuciosamente por EMPERIUS (*Praef.,* pág. X). Se trata de un *codex* del siglo XVI, en pergamino de gran formato, 352 folios y escritura muy cuidada. Contiene Dión completo, excepto el Discurso III y una gran parte del IV. Fue copiado de un manuscrito muy antiguo en capitales, pero la transcripción no se realizó directamente. Una segunda mano corrigió e interpoló diversos pasajes. Los discursos se suceden en el siguiente orden: I-II, IV, VI 1-39, V, VI 40-final, VIII-XIII, VII, XXXI-LIII, XIV-XXIX, XXVIII, XXX.

P = *Palatinus gr.* 117, siglos XIV y XV, papel. Contiene los siguientes discursos de Dión: I-VI, VIII-X, LIII-LIV, LVI-LVIII, LXIII-LXXVII, VII, XIII, XII. La parte correspondiente al siglo XV contiene los siguientes discursos: LXII, LXV, LII, LV. Cobet, según Emperius, realizó una recensión muy defectuosa. El códice fue colacionado de forma completa por H. von Arnim.

T = *Marcianus gr.* 421, siglo XVI, pergamino. Contiene discursos de Dión en el siguiente orden: I-VI, VIII-X, LII-LIV, LVI-

LVIII, LXII-LXXVII, VII-XIII, XII, XI, XIV, XVII, XXIX, XXX-LXXVIII, LXXIX-LXXX.

U = *Urbinas gr.* 124, siglo XI, pergamino. Contiene completos los *Prolegomena* de Aretas y todo lo que aparece en la edición de DINDORF, vol. II, págs. 787 y sigs. Los escolios del margen fueron publicados en *Analecta* de Sonny y estudiados por A. Mahnn. Los discursos se suceden según el orden tradicional.

V = *Vaticanus gr.* 99, siglo XI, pergamino. Contiene los siguientes discursos de Dión: I-VI, VIII-XI.

W = *Vindobonensis philos. gr.* 168, papel, siglo XIV. Códice muy deteriorado. Contiene los Discursos I y II colacionados por H. von Arnim.

Y = *Marcianus gr.* 422, siglo XVI. Contiene completa la obra de Dión en el orden tradicional, y es un *codex* muy similar a la *editio veneta* de 1551.

Existen otros códices que fueron colacionados por los antiguos editores. A partir del siglo XIX se generaliza el uso de siglas para designar los manuscritos, y existen varios códices secundarios conocidos con una determinada sigla, por ejemplo:

A = *Parisinus gr.* 2959, siglo XV, con pequeños escolios en los márgenes, parcialmente utilizado por Morel. Signado como A por Emperius, fue considerado por H. von Arnim como apógrafo de U.

Esto mismo se puede afirmar del *Laurentianus gr.* 59, 22 (D). Esta sigla le fue asignada en la edición de Emperius.

También Emperius designó como F al *Vaticanus gr.* 1336 y como Q al *Vaticanus gr. 1383*. F. JACOBY publicó, en su *Analecta Darmastadt*, 1832, págs. 326 y sigs., una recensión del *Monacensis* 5 (N), y este códice con el *Monacensis* 59 (O) fueron estudiados y colacionados enteramente por A. Mahnn. Para H. von Arnim, los códices monacenses derivan de U. Por otra parte, el *Codex mosquiensis* (R) que sirvió a Mathei para su edición del

Discurso XVIII en 1776, está estrechamente vincualdo con T, según puso de relieve A. Mahnn [136]. Esta tesis del estrecho parentesco de AT ha sido corroborada por el estudio de M. E. Merkhasina [137] sobre el manuscrito de Moscú, quien ha estudiado el Discurso XXXVI, señalando que el códice, del siglo XVI, se halla estrechamente ligado con la edición véneta de 1551.

Una parte de los códices de Dión contiene los ochenta discursos, es decir, la obra completa, pero otro grupo de manuscritos transmite o bien algunos discursos, o bien muchos de ellos, ya sea de forma completa o parcial. El hecho más llamativo en la tradición manuscrita de Dión lo constituye la diversidad de secuencia en el orden de los discursos.

En los manuscritos que transmiten los ochenta discursos hay que distinguir el grupo que los presenta de forma acertada y correcta, de aquel otro grupo en el que la secuencia del verdadero orden ha sido alterada. El orden antiguo y correcto es el que encontramos en el códice 209 de la *Biblioteca* de Focio. La *Biblioteca* de Focio fue compuesta con anterioridad al año 857; por lo tanto, el patriarca tuvo entre sus manos un códice anterior al siglo IX. El orden de los discursos en Focio es el siguiente: I-IV; VI; VIII-XIII; VII; XXXI-LXXX; XIV-XXX. Arnim, en su edición, ha seguido este orden de secuencia. Aparece también en la tradición de *codices meliores:* M, V / C, P, aunque con algunas diferencias en los diversos manuscritos. Donde aparece más claramente es en M, *codex*, para H. von Arnim, *ex ipso archetypo derivatus*. Más antiguo que M es V, cuyo orden viene a corroborar el seguido por Focio y por M. En realidad, M y V son códices gemelos, por los errores comunes que presentan [138].

La secuencia tradicional de los discursos de Dión aparece en la edición de Venecia de 1551, cuyo orden se ha mantenido en todas las ediciones de Dión, a excepción de H. von Arnim. Este

[136] *De Dionis Chrysostomi codicibus*, Leipzig, 1890, pág. 88.

[137] «The Moscow Manuscript of Dio Chrysostom», *Vest. Drev. Ist.* 115 (1971), 101-115.

[138] VON ARNIM, vol. I, pág. VI.

orden se encuentra en la tradición de *codices deteriores:* A, B, D, E, N, O, T, U. El mejor representante de esta clase de manuscritos es U, y vinculado con él se halla el *codex* B.

Existe una tercera clase de manuscritos a los que pertenecen C, H, P. También en esta clase ha sido alterado el orden de secuencia: I-IV, VIII-X, LII-LVIII, LXII-LXXVII, VII, XIII, XII. Esta selección de 35 discursos presenta numerosas interpolaciones en el texto.

A. Sonny [139] había agrupado los manuscritos de Dión en dos clases: la de los que presentan el orden de los discursos según la *Vulgata* (edición de Venecia) y la del *codex* de Focio. Sonny añadía a este criterio externo otros muchos, como corruptelas, lagunas, glosas y lecciones singulares. En todo los manuscritos de la segunda clase (V, M) falta el principio del Discurso V, por lo que Sonny concluía que todos ellos derivan de U. Además, esta clase de manuscritos antepone los argumentos a los discursos, redactados por el mismo autor de los escolios. Todo este material se ha conservado íntegramente en U, y de forma parcial y muy fragmentariamente en los otros *codices deteriores.* Sonny, en una recensión a la tesis de Mahnn, demostró que por un accidente mecánico se ha perdido en U el 21 cuaternión, y el texto que corresponde a esta pérdida falta en el *Parisinus gr.* 2959 (A), *Laurentianus* 59, 22 (D) y *Laurentianus Conv. Soppr. 114.* Aseguraba que los códices del grupo que no presentan esta pérdida fueron contaminados por la clase V, M.

En lo que se refiere a B, Sonny lo hacía derivar de U, pero H. von Arnim, en su *Praefatio,* afirma que se trata de un gemelo de U, y no de un apógrafo como había pensado Sonny. Ambos códices, U y B, han derivado de la misma fuente y esto explica sus convergencias y divergencias. Sobre otros aspectos de la tradición manuscrita, nos ocuparemos al hablar de la edición de H. von Arnim.

[139] *Tärbücher der Fleckheisen* 133 (1886), 95.

E) LAS EDICIONES IMPRESAS

Las tres primeras ediciones completas de Dión de Prusa —la véneta, realizada por Turrisanus, la de Morel y la de Reiske— tienen en común haber sido hechas con rapidez. Ofrecen, además, un exiguo conocimiento de la tradición manuscrita.

La edición véneta, de TURRISANUS (Venecia, 1551), parece que reproducía los códices de la «Biblioteca» de San Marcos, que Turrisanus tenía a mano: *Marcianus* 421 (T), y también *Marcianus* 422 (Y), del siglo XV, que contiene las obras completas de Dión. Ambos códices están muy próximos a la edición véneta y se ha pensado que Turrisanus se sirvió de ellos para establecer el texto.

La edición de MOREL (París, 1604) tiene miras más altas: «pretendo eliminar la mayor parte de las faltas que depravan la edición de Venecia y llenar más de una laguna mediante la colación de un manuscrito de Venecia con un *codex* muy antiguo, en pergamino, de la 'Biblioteca' de los Padres de la Compañía de Jesús y de otro manuscrito». Se trata de los códices *Meermannianus* (M), *Lugdunensis* 67 y *Parisinus gr.* 3009 (C). Ei azar puso en las manos de Morel dos de los mejores códices de Dión, pero realmente hizo un trabajo bastante mediocre. También utilizó el *Parisinus gr.* 2959 (A), del siglo XV, procedente de la «Biblioteca» de Enrique IV, antiguo *Mediceus;* códice, en pergamino, con pequeños escolios en los márgenes. Morel no indica nunca en su texto la procedencia de las diversas lecciones, ni distingue entre las lecciones de los códices y las conjeturas que formula *ingenio suo*. Tenía a su disposición un ejemplar de la véneta que Henri Étienne había anotado cuidadosamente, pero ningún signo crítico nos permite saber cuándo Morel ha aceptado las enmiendas del famoso helenista. Este conjunto de hechos ha dado lugar a que los críticos hayan enjuiciado con bastante dureza su trabajo. Evidentemente, se trata de una edición mediocre, pero aceptable en la filología de su época. Esta edición ha proporcionado buenos servicios a cuantos han intentado mejorar el texto de Dión.

El lector moderno de Dión puede encontrar valiosos juicios de Morel, así como excelentes notas en la *Isaaci Casauboni in Dionem Chrysostomum Diatriba,* págs. 5-8. Para Casaubón

los auténticos escritos de Dión, aquellos de los que nos ha llegado alguna noticia, se agrupan en *sofísticos* u *oratorios,* en *filosóficos* y en *filológicos.*

Al primer grupo pertenecen, según Sinesio y Filóstrato, el *Elogio de la cabellera,* el *Elogio del mosquito* y, según creo, el *Memnón.* Asimismo, algunos opúsculos que nos han llegado, como los discursos que pronunció en el Senado de su patria en defensa propia, y aquellos otros con los que trató de persuadir a diversos pueblos para la concordia y la paz. Igualmente, el *Discurso a los rodios* y los que son semejantes a éste, aunque también podrían encuadrase dentro del grupo filosófico, puesto que tratan de enderezar el carácter de los hombres.

Sabemos que muchos antiguos adscribieron este eximio escritor, no al grupo de los filósofos, sino al de los sofistas —así se designaba, en aquella época, a los profesores de retórica y a otros sabios—. A Dión lo llamaron sofista, primero porque escribió algunas obras propias de la sofística, y en segundo lugar porque trató algunas obras de temas filosóficos, no según la costumbre generalizada, sino de forma original: recurriendo a historias, leyendas y mitos. Un error muy corriente entre los antiguos consiste en considerar a los filósofos como tales, no por el estudio de la filosofía, sino por el nombre de la Escuela a la que estaban adscritos. Y aquel que no era seguidor de Zenón, Epicuro, Platón o Aristóteles, no era considerado filósofo... tal es el caso de Dión y de algunos otros que postulaban un tipo de filosofía que caminaba en la libertad.

Al *grupo filosófico* pertenecen muchos escritos de Dión hoy existentes, como son todos aquellos que tratan de cuestiones éticas y políticas.

> Por último, encontramos en Dión escritos filológicos, así, por ejemplo, el Discurso XI, *Sobre la no destrucción de Troya,* obra no de un rétor ni de un filósofo, sino de un consumado filólogo. Lo mismo puede decirse de aquel otro discurso digno de lectura para un político, titulado *perì askḗseōs,* o del que compara a los tres trágicos griegos.
>
> Existen también discursos de tema mixto, como el XXXVI *(Boristénico),* que Dión recitó en su patria.
>
> No debe pasar inadvertido a los lectores de Dión lo que ya amonestaba Sinesio: en sus obras se distinguen claramente dos períodos, discursos anteriores al destierro muy elaborados (!), y posteriores a su destierro. Pero parece que hoy en día conservamos muy pocos escritos anteriores a su destierro. Tal vez el Discurso XI y poco más.

Sirva como ejemplo este largo fragmento de la *Diatriba* de Casaubón para demostrar cuánto debe la crítica contemporánea en sus exposiciones a los juicios emitidos por este filólogo renacentista.

La edición de C. Reiske (Leipzig, 1784) constituye un trabajo críticamente muy valioso. No emplea todavía el estudio metódico ni la clasificación previa de los manuscritos. Es un hombre de la filología de su tiempo, cuya principal tarea radica en las conjeturas y a él se remonta un número importante de correcciones que han aceptado, en el texto de Dión, los filólogos posteriores. Murió muy joven, sin haber visto terminada su obra, pero conservamos sus trabajos de juventud [140] y las notas que tomó para su edición publicadas por Jacobs en *Anales de Darmastadt* (1832-1841).

Estos estudios vienen a corroborar la poca atención que Reiske concedía a los manuscritos, y el gran número de conjeturas

---

[140] *Miscel. Amstelodom.*, vol. IX, tom. III, págs. 375-379; *Observationes ad Orationem XXXIII D. C. Animadversiones ad graecos auctores,* Leipzig, 1757.

realizadas *ingenio suo,* en muchos casos indiscutibles logros y aciertos.

J. Geel, en su edición parcial del Discurso XI (Leiden, 1840), es el primero que utiliza decididamente la tradición manuscrita para corregir el texto de Dión. Filólogos, como Boissonade, Hase, Furia y Boot, colacionaron seis códices (A, B, C, D, E, U) para esta edición que se sirvió, además, de las ediciones véneta y de la de Morel. De este último hace una dura crítica. Pero el trabajo de Geel tiene la limitación de reunir material de códices cualitativamente muy diferentes. Dio preferencia a las lecturas de M, en contra de los otros testimonios; pero, a veces, sabe apreciar el valor de la buena lección donde la encuentra. Geel conoce ya la tendencia de los filólogos de su época que establecen filiaciones de manuscritos; pero, ante la imposibilidad de examinar todos los códices de Dión y de estudiar las particularidades de escritura, los errores y las omisiones, renuncia a la genealogía y sigue dando una gran importancia a la conjetura.

La edición de Emperius (Brunswick, 1844) presenta un buen estudio sobre la tradición manuscrita de Dión: enumera 37 códices y su aparato crítico es muy extenso en lecciones de los manuscritos, a los que designa ya con letras, que los editores posteriores han tenido el buen criterio de conservar, evitando crear con ello el caos que se observa en la tradición manuscrita de otros clásicos. Emperius distingue dos categorías de manuscritos: los *meliores* (M, V, C, P) y los *deteriores* (A, E, D, N, O, T, U), así como una tradición intermedia (B, L). Hace un estudio muy acertado de los Discursos LXXVII y LXXVIII (*De invidia* I-II), concluyendo: *nostro igitur iure contendemus, non duas has, sed unam commentationem esse.* El discurso *De invidia* había sido dividido en dos partes por un error de la tradición manuscrita: al encontrarse al principio y al fin de un cuaternión del arquetipo. Las soluciones de Emperius sobre el conjunto de la tradición manuscrita no fueron aceptadas por la filología posterior, pues no establecía de forma precisa las relaciones entre los códices. Tampoco descubrió Emperius el lazo que unía a U con otros códices *deteriores,* cuestión que debatirían poteriormente Mahnn

(1890) y Sonny (1896) y que resolvió H. von Arnim. No obstante las limitaciones reseñadas, el texto crítico de Emperius fue el mejor que se pudo leer de Dión durante el siglo XIX hasta la edición de H. von Arnim.

En efecto, la edición de DINDORF (Leipzig, 1857), como en otros casos, mezcla informaciones de segunda mano y no tiene aparato crítico. Fue juzgada muy duramente por los filólogos de la época.

H. VON ARNIM ofreció a la posteridad una excelente edición del texto del prusense (Berlín, 1896). La obra de este filólogo inteligente y constante es el resultado de muchos años de laboriosidad y de contacto asiduo con la obra de Dión. Antes que nada intentó tener una idea clara de cómo se había formado la tradición manuscrita, único medio eficaz y racional de establecer una clasificación entre los códices y de reconstruir, en la medida de lo posible, el arquetipo original. Para ello estudió las condiciones en que vieron la luz las obras de Dión y analizó las etapas por las que sucesivamente pasó la colección. De la reconstrucción de la historia de la tradición manuscrita de Dión se desprende lo difícil que resulta para el editor del texto dioneo el establecimiento del texto primitivo. H. von Arnim señala tres clases de manuscritos a los que ya nos hemos referido anteriormente: M, V - U, B - H, P, W.

Los códices de las dos primeras clases contienen a Dión completo, pero H, P y W transmiten una selección. Existe un arquetipo común a los tres grupos que no ha sido ni editado por Dión ni redactado en su época, un ejemplar que presentaba numerosas faltas, probablemente del siglo V:

> *Ex iis quae adhuc disputavimus elucet: tribus codicibus Dionis memoriam ad nos pervenisse, archetypo VM et archetypo UB omnium i. e. octoginta orationum corpus, archetypo PHW triginta quinque orationes. Iam ea quaestio oritur, quae ad recensendum Dionis textum vel maximi momenti est, quomodo tres illi codices inter se cohaereant.*

> *Atque hoc primum ponam; quod nemini dubium esse potest, communem trium librorum archetypum non esse exemplum quod ipsam auctoris manum vel aetatem attingerit, sed multo recentius multisque iam omnis generis corruptelis inquinatum. Quod ante quintum saeculum non exstitisse probare studui in Hermae tom. XXVI.*

Ésta era también la conclusión a la que llegaba H. von Arnim en *Hermes* (1891), sin establecer ningún *stemma* aunque postulaba la unidad de toda la tradición:

> *Porro quaeritur, utrum ex archetypo illo omnium communi unusquisque ex tribus quos indagavimus libris propria generatione exortus sit, ut nullus eorum ex nullo pendeat, an potius duo ex illis artiorem inter se quam cum tertio necessitudinem habeant. Atque Emperium quidem notum est arch. (VM) et arch. (HP) alteri familiae, arch. (UB) alteri tribuere. Illos enim dicit meliores libros, hos deteriores. At librorum bona vel mala, virtutes et vitia nihil huc faciunt. Quaeritur num verum Emperius crediderit, archetypos (VM) (HP) magis inter se cognatos esse* (i. e. *recentiorem habere communem archetypum) quam cum archetypo (UB). Nulla huius sententiae argumenta protulit neque possunt proferri. Nam qui hanc sententiam defenderet, locos deberet proferre ubi peccante archetypo ((VM) (PH)) soli UB veram lectionem servassent. Neque satis esset ostendere, UB solos veram habere lectionem, sed praeter hoc demonstrandum esset veram lectionem non coniectura ab UB inveniri potuisse. Nam archetypum UB constat quae non intellegeret audacter mutare solitum esse. Ac mirum profecto esset, si nunquam verum invenisset.*

Constata que U y B son dos códices que presentan numerosas conjeturas, pero están muy próximos a V y M. Estos dos son los códices más cercanos al arquetipo. H, P y W es un grupo

de códices de época más reciente, con arquetipo propio y antiguo. H. von Arnim concluye lo siguiente [141]:

> *Itaque mihi quidem pro certo est, tres illos codices quorum apographa servantur in bibliothecis, ipsi interrunt, ita inter se cohaerere ut codex VM cum codice UB artius coniunctus sit et recentiorem hi habeant communem archetypum quam cum PHW. Itaque quae VP testantur uterque firmissimum sunt recensionis fundamentum.*

Así, pues, H. von Arnim da preferencia a las lecturas de V, M y P, frente a las de U y B. Admite la tesis de Emperius sobre la unidad de los Discursos LXXVII y LXXVIII. Se trata de diversos fragmentos de un solo discurso original. La falta de LXXVIII-LXXX en H y P se explica porque estos discursos se habían perdido ya en el modelo sobre el que fueron copiados los dos códices existentes, y por la misma razón faltan también en H, P y W los Discursos XXXI-LI. En cambio, en los arquetipos de V-M y U-B, estos discursos perdidos ocupan el lugar que les corresponde. La prueba radica en que los códices U y B colocan los Discursos XIV-XXX, que deberían ser el fin de la colección, antes que XXXI-LI.

Sobre esta base, el criterio de H. von Arnim en la selección de lecturas resulta lógico [142]:

> *Iam ad finem properamus. Nam vix opus est dicere, quae textus recensendi leges ex hac rerum condicione sequantur. Est autem earum orationum, quae in P aliisque eius generis libris exstant, tam bona condicio, ut rarius ad coniecturam in his confugiendum sit. Ascendimus enim ad librum antiquissimum, literis certe maiusculis nulla verborum divisione exaratum. Quam vero vel UBP contra VM vel VMP contra UB lectionem habent communem, ea ut archetypi lectio mordicus tenenda est, si sententia et gram-*

[141] Vol. I, *Praefatio,* pág. XXXIII.

[142] *Ibid.*, pág. XXXVII.

matica ratio permittunt, si minus attamen fundamentum praebet emendationis. Ubi vero lectio UBV lectioni P vel PH vel PW opponitur quid loco magis aptum sit quaerendum idque eligendum est. Nam ubi auctoritas auctoritati par pari opponitur nostrum est iudicare.

El método de H. von Arnim fue aceptado por los helenistas más competentes de su tiempo. El principal defecto de su reconstrucción radica en el excesivo valor concedido a los códices H, P y W, cuyo arquetipo había sido corregido e interpolado ya en época muy antigua. De la polémica entre A. Sonny y H. von Arnim [143] un lector imparcial llega a la conclusión de que el autor de la edición publicada por Weidmann puso definitivamente las bases de toda recensión futura sobre Dión.

H. von Arnim era consciente [144] de que en el texto de Dión había abundantes interpolaciones y lagunas, muchas de las cuales remontaban a la Antigüedad, sobre todo en los Discursos III y XI. En este último se encuentran enunciados e, incluso, páginas enteras que no pertenecen a Dión, añadidas por los estudiosos de la retórica e imitadores del prusense. Asimismo, estudia el hecho de las correcciones puestas en los márgenes en un principio e incorporadas al texto por los copistas posteriores. En las conjeturas tiene en cuenta los trabajos de la filología precedente (Emperius, Geel, Reiske) y contemporánea (Cobet, Herverden, Hertlein, Gasda). Otros filólogos como Wilamowitz y Schwartz examinaron la edición de H. von Arnim formulando numerosas conjeturas. Todo ello contribuyó a mejorarla, de manera que no ha sido superada por los trabajos posteriores de M. Guy de Budé (Leipzig, 1916, 1919) quien prácticamente sigue el texto del filólogo alemán, ni por J. W. Cohoon - H. L. Crosby (Londres, 1931-1951), los cuales también se inspiraron en H. von Arnim. Su edición ha llegado a ser texto básico de los lectores de Dión

[143] Lemarchand, *Dion de Pruse...*, págs. 37-41.

[144] Vol. I, pág. XXXVII.

en el siglo xx, bien directamente o bien a través de los posteriores editores. Éstos se limitaron a tomar como modelo la edición de H. von Arnim para establecer su propia recensión.

IV. TRADUCCIONES

A) Latinas

1. *Incunables*

La versión de Filelfo de los Discursos I-IV *(De la realeza)* se editó por primera vez en Venecia en 1470, y el *Troyano,* traducido al latín por el mismo humanista apareció en Cremona en 1492. Gregorius Tifernas realizó una traducción del *De la realeza,* publicada en Bolonia en 1493, en la que se inspira el traductor español Diego Gracián, como veremos luego. De el *Troyano* de Filelfo se hizo otra edición en París (s. f.), y Felix Bigault lo imprimió por dos veces, en 1499 y 1500. De la misma versión de Filelfo existe otra edición en Venecia, de 1499. Otro incunable de Dión, además de los siete ya reseñados, es el Discurso *Ad Nicomedenses de Concordia cum Nicenis* (Brescia, 1497), traducido por Carolo Valgulio.

2. *Traducciones posteriores a 1500*

La primera versión latina de los ochenta discursos dioneos fue obra de Thomas Naogeorgius (Kirchmayer), publicada en Basilea en 1555, y más tarde en Venecia en 1585. Durante el siglo xvi se hicieron, además, versiones parciales: las *De lege, De consuetudine* y *De fortuna,* tres, de P. Guillonio aparecieron en París en 1554; Andrea Mylio

realizó una nueva versión de los ensayos *De la realeza* en 1578, y G. H. Ursini tradujo el *Troyano* en 1769. Hay que enumerar, además, las versiones que acompañan al texto griego y que especificamos más adelante.

B) Francesas

F. Morel hizo una versión de los discursos *De la realeza, De la tiranía* (1589) y del *De lege* en 1598. El anónimo autor de *Vies des Anciens Orateurs* (vol. II, París, 1752) ofrece la traducción de los discursos *De la realeza,* el *Euboico,* y el *Troyano.* El *Euboico* ha sido muy traducido en Francia y existen varias ediciones parciales: Trognon (1823), F. Alban (1841), M. Ch. Zwort (1858), H. Fauvel (1887) y P. Mazon (1942).

L. François (1922) tradujo el *De la realeza IV* y la *Fabula Lybica.* Los discursos *A los de Celene* y *A los de Apamea* fueron traducidos por G. de Budé a quien se debe la versión completa de Dión y que, a pesar de nuestros esfuerzos, no hemos podido consultar.

C) Inglesas

Entre las ediciones inglesas, cabe reseñar la de G. Wakefield (Londres, 1800) y la iniciada por W. Cohoon y proseguida por H. L. Crosby, que ha llegado a ser, junto con el texto griego al que acompaña, un libro básico para los estudios dioneos en la segunda mitad del siglo XX.

D) Alemanas

Existen varias traducciones parciales, como la de Kraut de los Discursos I-LX (Ulm, 1901). Es muy conocida la versión del *Euboico* de von Hommel (Zurich, 1959). Pero la traducción completa de Dión al alemán es bastante reciente, obra de W. Elliger (1967).

E) Españolas

Todas las traducciones anteriores aparecerán reseñadas de forma más completa en *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales de Historia de la Traducción* (León, 1987) en la comunicación «Traducciones de Dión de Prusa». En dichas *Jornadas* nos ocupamos también de «Diego Gracián y sus versiones de clásicos griegos». El Secretario de Estado de Carlos V tradujo el *De la realeza* (I-IV). En cuanto al «Discurso *Del retiramiento* (or. XX), de Dión Crisóstomo, traducido por Pedro de Valencia», el lector interesado encontrará una referencia más extensa en *Actas del IV Simposio de Filología* (Murcia, 15-17 de abril de 1985).

Diego Gracián es una figura bien conocida como humanista y se le han consagrado varios estudios [145]. Ejerció

---

[145] A. Paz y Meliá, «Otro erasmista español: Diego Gracián de Alderete», *Rev. Arch. Bibl. Mus.* 5 (1901), 27-36, 125-139, 608-625; J. S. Lasso de la Vega, «Traducciones españolas de las *Vidas* de Plutarco», *Est. Clás.* 6 (1961-62), 431-514; F. Rodríguez-Adrados, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, vol. I, Madrid, 1952, págs. 72-73; Th. S. Beardsley (Jr.), *Hispano-Classical Translations Printed between 1482-1699*, Lovaina, 1970 (Dión: núms. 63 y 82); J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973, págs. 386-393.

el cargo de Secretario en la Corte, aunque parece que tuvo dificultades económicas [146]. Sus traducciones tenían una finalidad didáctica y moralizadora [147]. Fue traductor de Jenofonte [148] y de las *Morales* y *Apotegmas* de Plutarco. J. S. Lasso de la Vega [149], frente a la crítica anterior que valoraba muy positivamente las traducciones de Gracián, ha demostrado con pruebas concluyentes que las obras de Plutarco no están traducidas directamente del griego. Como ya viera Casimiro Pérez Canseco en Jenofonte, «Gracián no había adquirido un conocimiento tal en lengua griega cual sería de desear en todos los que se dedican al utilísimo oficio de traduzir» [150]. No obstante, su versión de Jenofonte sería alabada por Menéndez Pelayo [151]. La traducción de Tucídides, hecha directamente desde el griego, presenta, según F. Rodríguez-Adrados [152], graves errores. Tampoco sale bien parada la versión de la carta de Agapeto *Del officio y cargo del rey* en un análisis reciente [153]. Y, en cuanto a la versión de Isócrates, las coincidencias entre Roselo y Gracián no pueden ser más significativas; según demostramos en otro lugar, ambos parece que se

[146] *Speravi sive de falsa et vera spe en Ms. BNM, Q-98*, fol. 278.

[147] López Rueda, *Helenistas...*, pág. 387.

[148] C. Flórez Canseco, *Las obras de Xenophonte trasladadas de griego en castellano por el secretario Diego Gracián...*, Madrid, 1871, pág. XXXI.

[149] *Est. Clás.* (1961), 431-514.

[150] Flórez Canseco, *Las obras de Xenophonte...*, pág. V.

[151] *Biblioteca de traductores españoles*, Madrid, 1953, vol. II, pág. 190.

[152] *Historia de la Guerra del Peloponeso...*, págs. 72-73.

[153] Ver el excelente artículo de Antonio Bravo García sobre este opúsculo, «Dos traducciones de *Agapeto* impresas en el siglo xvi», en *Rev. Filol. Rom.* II (1984), 225-232; demuestra que la versión de Gracián no depende directamente del griego. El artículo constituye un repertorio bibliográfico muy completo sobre literatura de «espejo de Príncipes». Y su contenido es mucho más amplio y rico de lo que sugiere su título.

inspiraron en una fuente latina, y no en el griego, como reiteradamente asegura el Secretario.

En cuanto a la traducción de Dión publicada en Salamanca en 1570, aunque Gracián nos dice, en reiteradas ocasiones, que «los discursos han sido traduzidos del griego», se puede afirmar que realmente se inspira en la versión latina de Filelfo y, sobre todo, en la de Gregorio Tifernas, de quien incluso transcribe la dedicatoria. Por otra parte, podemos comprobar «los errores graves de traducción» de que nos habla Adrados y la «técnica traductoria» que Lasso de la Vega expone en su estudio.

El Discurso XX fue traducido por Pedro de Valencia con el título *Del retiramiento*. Esta versión se encuentra en dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid: 5585 (ff. 90r-92u), en letra autógrafa del humanista, y 5586 (ff. 29r-34u), una copia realizada con todo esmero, probablemente por G. Mayáns y Siscar, que editó esta traducción en Madrid en 1739.

Pedro de Valencia ha realizado su versión directamente del griego.

V. SUPERVIVENCIA DE DIÓN EN EL HUMANISMO Y RENACIMIENTO

A) Francesco Filelfo (1398-1401)

Dión de Prusa fue uno de los autores de pensamiento político más leídos en Bizancio [154]. A lo largo de la vida

[154] Cf. n. 102.

del imperio su concepción teocrática del poder representaba un mal menor para la aristocracia.

Como es sabido, el humanismo italiano es heredero, en muchos aspectos, del renacimiento bizantino de la época de los paleólogos. Entre los personajes que actúan como eslabón de ese fecundo intercambio cultural entre Oriente y Occidente, entre helenismo y latinidad, encontramos a Francesco Filelfo.

El humanista italiano, siendo todavía muy joven, marcha a Constantinopla. Allí cursa estudios de griego, y desde 1420 a 1427 es agregado de la embajada de Venecia en la capital del Bósforo.

Cuando regresa a Venecia, lleva consigo un número importante de manuscritos griegos. Éstos contenían unos cuarenta autores; entre ellos, Dión de Prusa, cuyos discursos *De la realeza* traduce Filelfo, al año siguiente, en 1428.

Pasa, luego, Filelfo al servicio de Sforzia y, depués del matrimonio de Francesco Sforzia con Bianca Visconti, es protegido por éstos, que reúnen en su corte a los principales estudiosos y amantes de la cultura antigua. Los herederos de esta ilustre familia, que durante más de un siglo rigió los destinos de Milán, sintieron la necesidad de leer en sus textos originales a los autores clásicos: oradores, poetas, historiadores y filósofos.

Fue precisamente Francesco Filelfo, traductor a un bellísimo latín de los cuatro discursos de Dión, quien más enalteció el concepto de elocuencia, al identificar la fuerza de la palabra con la sabiduría soberana que hace eficaz todo saber. Pero, en esta exaltación de la elocuencia con un espíritu nuevo, encontramos toda una pléyade de humanistas como Cristóforo Laudino, Coluccio Salutati, Leonardo Aretino, Giovanni Toscanella, Paolo Vergelio, Giovanni Pontano, Ludovico Carbone y Tomasso Occilio.

Todos estos humanistas cultivaron una elocuencia basada no solamente en Cicerón, sino también en los oradores griegos. En este círculo destaca, en un primerísimo plano, la figura de Filelfo, excelente conocedor de la lengua griega y de su elocuencia, como lo avala su traducción de Dión de 1428, y es en los *Discursos* del prusense donde más claramente encontramos reiteradas algunas ideas del ideario de este círculo de sabios. Para ellos, la elocuencia expresa la sabiduría de quien sabe hablar bien y, al mismo tiempo, constituye la culminación de la cultura humanística, síntesis de vida y de pensamiento, de contemplación y de actividad práctica.

Pero la bella traducción latina de Filelfo no sólo hace conocer a Dión en los aspectos formales de elocuencia, sino que también influye decisivamente en ciertas ideas ascéticas y políticas de la cultura del cuatrocientos.

En esta línea de pensamiento tópicos tan dioneos, como el de la vida retirada o el de la educación del príncipe, llegaron a ser del dominio común en la segunda mitad del siglo XV y durante todo el XVI.

Creemos que la mayor prueba del influjo que ejerció la versión de Filelfo radica en su difusión.

La versión del *De la realeza* debió de circular en copias manuscritas, pero muy pronto conoció los honores de la imprenta, llegando a ser, a juzgar por las sucesivas ediciones, uno de los libros más leídos en la segunda mitad del siglo XV.

Como hemos visto en el epígrafe dedicado a «Incunables», el *De la realeza* de Filelfo se imprime en Venecia por primera vez en 1470, en Cremona en 1492 y, nuevamente, en Valencia en 1499. La obra gusta tanto en las cortes europeas, que el libro se imprime en París en 1500.

Para satisfacer esta demanda y gusto de la época por el *De la realeza,* el famoso humanista Publius Gregorius Tifernas lo traduce nuevamente del griego, publicándose su versión en Bolonia (1493).

Las dos versiones, la de Filelfo y la de Tifernas, se reeditan en varias ocasiones durante la primera mitad del siglo XVI, y los cuatro discursos constituyen una de las principales fuentes de la abundante literatura renacentista sobre la educación del Príncipe.

Los escritos de Dión no sólo están en consonancia con las ideas de la época sobre el Príncipe ideal: diestro en la gobernación y administración de la república, esforzado en tiempo de paz y valiente en acciones de guerra, virtuoso y protector de sabios. Creemos, además, que tales descripciones, convertidas en tópico, se han divulgado en gran medida gracias a la obra dionea. Realmente, Dión fue leído en todas las cortes renacentistas como lo había sido en Bizancio.

B) Influencia de Dión de Prusa en España

1. *La «institución del Príncipe»*

Del apartado anterior se desprende que la versión que Filelfo y Tifernas realizaron sobre Dión y, concretamente, los cuatro discursos *De la realeza* llegaron a ser lectura obligada en todas las cortes europeas. Pero no todos los príncipes renacentistas entendían el latín y menos aún el griego. Por eso, desde muy pronto se traducen las obras relativas al tema de la «educación de Príncipes» a las lenguas vernáculas. Existía, además, una importante lite-

ratura contemporánea sobre el tema. También en España [155].

La corte de los Austrias en España no podía quedar ayuna del espejo de Príncipes, que en otros sitios lo constituían los cuatro primeros discursos de Dión; por eso, Diego Gracián de Alderete los traduce para la educación de los hijos de Maximiliano II, que se estaban educando en España. Dice Gracián:

> Me parecía le haría algún servicio si traduxese de lengua Griega (?) en castellana que todos entendiessen estos preceptos de Isocrates de la gouernacion del Reyno... y esta institución de Agapeto del officio y cargo del Rey, y primeramente de mi mano scriptas y despues de molde impressos... dedicados a V. M. imperial quando gouernaba España.

Diego Gracián traduce los dos discursos de Isócrates *A Nicocles* y la *Carta de Agapeto* en lengua castellana para que todos los pudiesen entender. La edición se imprimió en Valladolid en 1551:

> porque aura casi diez y ocho años que yo los traslade de lengua griega y se imprimieron.

Esta traducción de 1551 fue dedicada a Maximiliano, que gobernaba España en nombre de Carlos V. Pero en 1569, dado

> que ya se hallaban muy pocos o ningunos libros, y los piden y demandan, quise agora tornarlos a imprimir debaxo del nombre de V. M. añadiendo a ellos estas orationes de Dión, que assi mismo tratan de la gouernacion del Reyno.

---

[155] M.ª Á. Galino, *Los tratados sobre la «Educación de los Príncipes» (siglos XVI-XVII)*, Madrid, 1948. Cf., además, Bravo García, «Dos traducciones de Agapeto...».

Existía, por lo tanto, en aquella época, una demanda de literatura relativa a la institución del Príncipe. Diego Gracián, a la traducción de los dos discursos de Isócrates y de la *Carta de Agapeto,* añade la versión de los cuatro discursos de Dión,

> orationes... muy aptas y necesarias al Príncipe, porque escriue de aquellas cosas que pertenescen a la institución de *él...*

La lectura de Dión en las cortes renacentistas europeas del siglo XVI se consideraba necesaria «para se un perfecto príncipe», ya que Dión «supo y entendió la forma y manera del gouierno», y, además, sintetizó «las enseñanzas de muchos filósofos antiguos que escribieron de la gouernación... y trataron de la materia del Rey y principado, del mando e imperio».

Los discursos *De la realeza* siguen considerándose válidos por su valor moral, ya que «es Dión un pregonero de todas las virtudes y muy áspero reprehensor de los vicios, enemigo de la mentira, patrón y abogado de la verdad...».

Es decir, Dión es un autor cuya lectura interesa en la corte española del siglo XVI, por las mismas razones por las que había sido leído en la Italia del XV y en el mundo bizantino durante los mil años de su existencia: su visión de la política y la concepción teocrática del poder. Por ello, reitera Gracián que

> sus obras son, ciertamente, muy útiles y provechosas para un Príncipe y dignas de ser leídas... por Rodolfo y Ernesto, hijos de V. M. que se crían en estos Reynos.

Gracián es «testigo de vista» de la educación, bajo el magisterio de Adam de Diatristain, Barón de Hollenburg, de los hijos del emperador Maximiliano.

Todas estas razones le mueven a publicar el *De la realeza* de Dión, como acto de reconocimiento y gratitud por

> las mercedes y beneficios que en los tiempos pasados rescibi de manos de V. M. quando gouernaba a España y se servia de mi en las cosas de mi cargo de secretario e interprete.

El traductor es muy consciente de que su versión era «un servicio a su Magestad y a la casa de Austria».

Así, pues, durante dieciséis siglos, la lectura de Dión interesó grandemente a todos los poderes teocráticos de este mundo. No en vano la filosofía política de Dión era herencia del pensamiento «de Platón, Theofrasto, Antístenes, Xenócrates, y otros varones excellentes», además «estas oraciones doctrinan tan eficazmente como las *Ethicas* y *Morales* de Aristóteles: y la *Política* y *Policía* de Platón». Difícil decir más en menos palabras sobre las razones de la supervivencia de Dión en pleno siglo XVI.

Por otra parte, la lectura de Dión debía de ser muy del agrado de los cortesanos, ya que en estos cuatro primeros discursos:

> debuxa un rey y gobernador con muy sanos y saludables preceptos y consejos, vituperando la Tyrania; la confiança en las riquezas son las amistades: en el poderio ensalçando y alabando la humanidad, mansedumbre y templança.

Son cualidades que los cortesanos de todos los tiempos han querido que tuviese su soberano o príncipe, sobre todo cuando estaba investido de un poder absoluto. Y, efectivamente, no podemos negar a Dión que cuando se está al lado de los gobernantes «la confiança en las riquezas son las amistades», idea cínica que interpretamos en sentido opuesto al pensamiento de esta tendencia filosófica, para la cual la amistad constituye una de las virtudes fundamentales.

2. *La vida retirada*

La idealización de las épocas primitivas constituye uno de los tópicos más frecuentes en la literatura cínica. Desde la Edad de Oro hesiódica (*Trabajos y Días* 106 ss.), pasando por la comedia ática, hasta llegar a Dicearco de Mesina, encontramos una constante literaria que se caracteriza por el rechazo de la molicie y afeminamiento de las formas de vida urbana y un sincero deseo de retorno a las formas de vida primitiva de la naturaleza.

Esta tendencia se acentúa en los cínicos, uno de cuyos prototipos era el troglodita Quirón y el dios Pan [156]. La vida según la naturaleza es alabada por Dión en el *Euboico* y en otros muchos pasajes [157], donde se idealiza la figura de Ciro.

En el retorno a un estado de naturaleza *sui generis* se pretende encontrar la solución a todos los males materiales, y se cree hallar el bien moral y la felicidad que ha destruido en el hombre la civilización, al fomentar las ambiciones, los intereses y el materialismo.

Este sentimiento de la naturaleza, suave y doloroso, fue encarnado por muchos cínicos y está en consonancia con su ascesis. Dión de Prusa dedica uno de sus ensayos a la «vida retirada», que, como hemos visto, traduce Pedro de Valencia. El humanista español, para ejemplificar este ensayo de Dión y adaptarlo a las necesidades de su tiempo, escribe el tratado, todavía inédito, de *Egemplos de Príncipes, Prelados i otros varones ilustres, / que dejaron oficios i dignidades i se retiraron.*

---

[156] *Antístenes,* fr. 4.
[157] Cf. XV 22 y XXV 5.

Valencia, en este tratado, nos habla de los orígenes de la humanidad, «cuando toda la república de los buenos vivia sin ciudades...» y «debajo de la lei de naturaleza no avia tantos negocios ni eran tan molestos». El humanista recoge una tradición bien documentada en el discurso LVIII de Dión, que nos presenta a Quirón como maestro de Aquiles: «El centauro andava de ordinario a caballo y a caça por el monte Pelio... bivio philosophicamente y dedicado a la contemplacion». Pero «...no negava su comunicacion y consejo a los reyes de aquel tiempo». Es decir, tenemos aquí el prototipo de sabio muy común en los *Discursos* de Dión.

Pero, si en el ensayo en que se ejemplifica la traducción de la vida retirada por Pedro de Valencia es muy notable la presencia de Dión, ésta adquiere carácter de cita literal en el *Discurso contra la ociosidad,* donde copia varias páginas de la segunda parte del *Euboico.* Sirva como ejemplo el siguiente fragmento [158]:

La segunda división es de las artes y oficios. Porque los ai unos útiles otros inútiles i vanos, otros dañosos. Vanos son todos los que hacen galas, labores, deshilados, puntos, bordados, para manos, i mucha parte de la pintura y taracea, i en general los que pertenecen à la lisonja i regalo de la vista. Dañosos, demas de las rameras y casas de mugeres expuestas à torpe ganancia que todos los buenos y sabios an dicho de antigüedad, y dizen aora, que no se devieran permitir entre christianos, ni aun entre gentiles, dize Dion Crysostomo son los comediantes y otras suertes de gentes de burla; también son dañosos los buhoneros, los que andan a vender coplas i estampas i pronosticos i todos los

---

[158] Editado por MANUEL SERRANO Y SANZ, *Pedro de Valencia. Estudio biográfico y crítico,* Badajoz, 1910, pág. 86; reeditado nuevamente en Badajoz en 1982, continúa siendo la mejor monografía sobre el humanista de Zafra.

tratantes desta suerte, que con poco caudal al ombro ò en una bestia, andan por todo el reino à robar i saltear muchos dellos, ò à mendigar con aquella encubierta.

Capítulo aparte merece el trabajo del humanista Páez de Castro en la obra de Dión.

VI. BIBLIOGRAFÍA *

A) EDICIONES COMPLETAS, PARCIALES, ESCOLIOS, INDEX

1. *Ediciones completas:*

Dionis Opera Graeca, per DIONYSIUM PARAVISINUM, Milán, 1476. (No se conserva actualmente ningún ejemplar y parece que esta edición nunca existió.)

Dionis Opera Graeca, F. TURRISANI, ⟨Venetiis⟩, 1551, in 8°, 451 páginas. (Está considerada como la *editio princeps* de Dión.)

B. N. Madrid, 2/44915

F. MOREL, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX cum vetustissimis Codd. Mss. regiae Bibliothecae sedulo collatae eorumque ope ab innumeris mendis liberatae restitutae Photii excerptis, Synesiique censura illustratae. Ex interpretatione* THOMAE NAOGEORGI *acurate recognita recentata et emendata* FED. MORELLI, *prof. reg. opera cum* IS. CASAUBONIS *diatriba, animadversionibus et coniectaneis. Accesit rerum et verborum Index locupletissimus,* Lutetiae, 1604. (En 1623 se publicó con otro título.)

B. N. Madrid 3/59806.

* En la obra colectiva, *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma,* León, 1987, ofrecemos una *Bibliografía* mucho más completa sobre monografías y estudios publicados acerca del prusense.

J. J. REISKE, *Dionis Chrysostomi Orationes ex recensione* IO. IAC. REISKE, *cum ejusdem aliorumque animadversionibus,* 2 vols., Leipzig, 1784, 1798².

B. N. París, X 504 (1.ª ed.), X 16933-16934 (2.ª ed.)
B. British Museum 834 g. 6 (1.ª ed.), 74 d. 20 (2.ª ed.)

Díōnos Chrysostómou lógoi ogdoēkonta... parà Neóphiton Doucа. En Biénne, G. Bendōtos, 1810, 3 vols., in 8°.

B. N. París, X 16930-16932.

A. EMPERIUS, *Dionis Chrysostomi Opera graece. E Recensioni* ADOLPHI EMPERII. *pars prior: orat. I-XXX, pars altera XXXI-LXXX,* 2 vols., Brunswick, 1844.

B. N. Madrid, U 8385.

L. DINDORF, *Dionis Chrysostomi orationes recognovit et praefatus est Ludovicus Dindorfius,* 2 vols., Leipzig, Teubner, 1857.

H. VON ARNIM, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia edidit, apparatu critico instruxit,* 2 vols., Berlín (Weidmann), 1893-1896.

G. DE BUDÉ, *Dionis Chrysostomi orationes post Lud. Dindorfium,* 2 vols., Leipzig, Teubner, 1916-1919.

J. W. COHOON, *Dio Chrysostom with an English Translation,* vol. I, Londres, 1931; vol. II, Londres, 1939; J. W. COHOON-H. LAMAR CROSBY, vol. III, Londres, 1940; vol. IV, Londres, 1946; vol. V, Londres, 1951.

2. *Ediciones parciales griegas y grecolatinas:*

1. *Xenophontos hapanta tà eurskómena* (Sic). *Xenophontis omnia quae exstant,* Florencia, MDXXVII. (Esta edición en el texto de Jenofonte reproduce la de Filipo de Junta, completada según el texto de la Aldina de 1525. De Dión de Prusa

contiene sólo los siguientes opúsculos con texto griego:

De fide et infidelitate.
De Regno et tyranide.
De fortuna.)

B. N. Madrid, R 18679.

2. *Dionis prusaensis sophistae, nom temere credendum,* per IOCHIM CAMERARIUM, *latine versum.* (Esta traducción acompaña al texto griego y va precedida de una *Epistula* de I. CAMERARIUS a I. Mylio sobre el argumento del Discurso LXXIV. El comienzo de la traducción es el siguiente: *Compertum ne libri est damnum alieni iam datum ab inimicis. Quid vero. Etiam ne ab amicis ut vocamus et nobis et cognatis atquae adeo conjunctis...)* Texto griego y traducción se añadieron como apéndice al libro *Sancti Marci Heremitae de lege spirituali capitula,* Hagnoae, MDXXXI.

B. Universitaria de Salamanca. Sig. 1/56790.

Existe otra edición publicada en el mismo año, Norimbergae, apud J. PETERIUM.

B. N. París, X 16936.

3. *Dionis Chrysostomi Oratio, quae, quod in ea Dion gravissimis... ex Homero desumptis argumentis, Ilium a Graecis neutiquam captum fuisse confirmat. Trojana inscribitur (Gr.),* apud A. WECHELIUM, Lutetiae, 1554, 4°.

B. British Museum, 674. b. 11 (2).

El Discurso XI había sido publicado anteriormente en varias ediciones de Homero (1504, 1519, 1534, 1537, 1542, 1547, 1551). Posteriormente se publicó también en la edición de ÉTIENNE, *hoi tēs hērōikēs poiēseos... poiētai* (1566), y en las ediciones grecolatinas de 1528 y de 1711.

4. *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX* [editado por A. WECHEL], apud A. WECHELUM, Lutetiae, 1554, 4°. (A pesar del título contiene solamente siete discursos.)

B. British Museum, 674 b. 11 (1.)

5. *Dionis Chrysostomi Orationes quatuor. De servitate et libertate II. Libertate I. Servis I.* [Gr.], apud WECHELUM, Lutetiae, 1555, 4°, 32 págs.

B. British Museum G. 17058 (1).

6. *Homerus confutatus a Dione Chrysostomo in oratione de Ilio non capto... Argumentum... in Latinum sermonem conversum et notis... expositum... a* L. RHODOMANO. [Gr. et Lat.], Rostock, 1595, 8°.

B. British Museum, 834. b. 22.

7. *Dionis Chrysostomi. Orationes quinque, De Lege, Consuetudine, Fortuna tres.* [Gr.], apud A. WECHELUM, Lutetiae, 1556, 4°.

B. British Museum, G., 17058 (2).

8. *Quinti Calabri paralipomena ab Homero, in quibus Historiam belli Troiani, ab interitu Hectoris et calamitosi graecorum reditus. Homerico orationis genere persequitur. Latine olim redita et correcta a Laurentio Rhodamano. Epitome genuina, tum Homerici et Cointi, tum Universae Historiae Troianae. Itemque Dionis Chrysostomi Oratio De Ilio non Capto auctore et interprete eodem, Hannoviae, MDCXIIII.* In 8°, Francfort, 1614. (Este discurso fue reproducido en: *Homerus confutatus, id est Dionis Chrysostomi oratio de Ilio non capto... in Latinum sermonem conversa... a Laurentio Rhodamano,* Northusae, Tip. J. E. Hynitzschii, 1652. In 8°, 199 págs.)

Tanto el texto griego como la versión de Rhodamano nos parecen excelentes, no así su interpretación escolástica que juzgamos demasiado retórica. El autor aplica a la interpretación de los *Discursos* de Dión los cánones de la lógica y retórica aristotélicas en toda su pureza.

B. Universitaria de Salamanca, sig. 1.ª/34823.

9. *Notae et emendationes... ad exemplum Dionis. Chrysostomi edit.*, Lutetiae, 1623 in fol. Cf. J. C. WOLF, Profesor en Hamburgo, *Anecdota Graeca...*, tomo I, 1722..., 8°.
B. British Museum, 688. c. 4.

10. *Diogenes vel de virtute,* ed. J. PATOUSAS, en *Enkyklopaideia philologikē,* tom. 3, 8° (Gr.).
B. British Museum, 998 i. 25.

11. *Isocrates Demetrii Cydon et Mich. Glycae epistolae, nec non Dionis Chrysostomi oratio perì lógon askḗseōs e Codicibus Mosquensibus,* Matthaei, Tip. Universitatis Caesareae Mosquensis, Mund, 1776. In 8°.
B. N. París, X 2169, y B. British Museum, 831 b. 2.

12. *Dionis Chrysostomi Oratio VIII,* F. N. G. BAGUET, Lovaina, 1823.

13. *Dionis Chrysostomi Oratio XVIII,* I. GOERLITZ, Wittemberg, 1832.

14. *Orationes LII y LIX.* Sophocle, *Philotectes... Varietatem lectionis et adjecit* L. DE SINNER, Lutetiae, 1838, in 8°. (De esta edición se hicieron varias reimpresiones.)

15. *Oratio XII. Dionis Chrysostomi Olympikós. Recensuit et explicuit, commentarium de reliquis Dionis orationibus adjecit,* J. GEELIUS, Gr., Lión (Bat.), 1840, 8°.

16. *Dion Chrysostome. Deux Diogeniques (IV de Regno et Fabula Lybica, en grec et en français. precédées d'une esquisse de l'histoire du texte du sophiste de Pruse,* L. FRANÇOIS, tesis doct., París, 1922.

17. *Dion Chrysostome. Épître à un inconnu sur la formation oratoire,* G. DE BUDÉ, Carouge (Suiza), 1948.

18. *Perì basileías (Or. IV).* (Introd., texto, trad. y com. D. FERRANTE), Nápoles, 1975. (Texto griego y traducción italiana.)

3. *Escolios.*

Cf. *supra,* «Historia de la transmisión textual» (ARETAS y ediciones de MOREL y EMPERIUS).

4. *Index.*

KOOLMEISTER, R. - TALMEISTER, TH., *An Index to Dio Chrysostomus,* ed. por J. F. KINDSTRAND, Uppsala, 1981.

B) MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS

AFFHOLDER, C., «L'exégèse morale d'Homère chez Dion de Pruse», *BFS* XLV (1966-1967), 287-293.

ANASTASI, R., «Dione Crisostomo e Giovanni di Euchaita», *Sic. Gymn.* XXIII (1970), 17-39.

ARNIM, H. VON, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898.

ASMUS, F. R., *Julian und Dio Chrysostomus,* Tauberbischofsheim, 1895.

BERNABÉ PAJARES, A., Introducción a la traducción de *Filóstrato, Vida de Apolonio de Tiana,* Madrid, 1979.

BINDER, H., *Dio Chrysostomus und Poseidonios,* tesis doct., Tubinga, Borna-Leipzig, 1905.

BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969.

BOWIE, E. L., «Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* XLVI (1970), 3-71. Trad. esp. R. LÓPEZ, en *Estudios sobre Historia Antigua,* Madrid, 1981, páginas 185-231.

BRAVO GARCÍA, A., «Notas sobre el tema de la concordia en Dión de Prusa», *Habis* IV (1983), 81-95.

—, «Sobre el carácter guerrero-pacífico del rey ideal en la segunda sofística», *Helmantica* XXIV (1973), 551-558.

—, «La etiología de las guerras en Dión de Prusa», *Rev. Univ. Madr.* XXXIII (1975), 109-115.

—, «Dos traducciones de *Agapeto* impresas en el siglo XVI», *Rev. Filol. Rom.* II (1984), 225-232.

CORNO, D. DEL, «Studi recenti zu Dione di Prusa», *Athenaeum* LVIII (1980), 191-193.

DESIDERI, P., *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano,* Florencia, 1978.

FISHER, P., *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus,* tesis doct., Leipzig, 1901.

FRANÇOIS, L., «Julien et Dion Chrysostome. Les *perì basileías* et le second panégyrique de Constance», *Rev. Ét. Gr.* XXVIII (1915), 417-439.

—, *Essai sur Dion Chrysostome, philosophe et moraliste, cinyque et stoicien,* París, 1921.

GIL, L., «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Rev. Univ. Coimbr.* (1980), 43-78.

GINER SORIA, M.ª C., *Filóstrato. Vidas de Sofistas,* Madrid, 1982.

—, «Un personaje dramático en Dión de Prusa», *Arch. Filol. Arag.* XXXIV-XXXV (Zaragoza, 1984), 25-38.

—, «Acotaciones a un ensayo de Dión Crisóstomo», *Helmantica* 31 (1984), 391-406.

—, «El Discurso LXXI de Dión Crisóstomo», en *Homenaje a Manuel Fernández Galiano,* publ. en *Est. Clás.* 87, t. XXV, 1 (1984), 435-442.

—, «En torno a la paráfrasis a un prólogo dramático», en *Estudios de Prosa Griega,* León, 1985, págs. 97-121.

HAHN, C., *De Dionis Chrysostomi orationibus, quae inscribuntur Diogenes (VI, VIII, IV, X),* Hamburgo, 1986.

HÖISTAD, R., *Cynic Hero and Cynic King: Studies in the Cynic Conception of Man,* Uppsala, 1948.

JOLY, R., *Remarques sur Dion Chrysostome et le Nouveau Testament,* Assen, 1975.

JONES, C. P., *The Roman World of Dio Chrysostom,* Cambridge-Massachusetts-Londres, 1978.

JOUAN, F., «Les Thèmes romanesques dans *L'Euboice,* de Dion Chrysostome», *Rev. Ét. Gr.* 90 (1977), 38-46.

LEMARCHAND, L., *Dion de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exil,* París, 1926.

LUZZATO, M. T., *Tragedia greca e cultura ellenistica: l'or. LII di Dioni di Prusa,* Bolonia, 1983.

MAHN, A., *De Dionis Chrysostomi codicibus,* Leipzig, 1890.

MAZON, P., «Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan», en *Lettres d'Humanité,* I-III, París («Les Belles Lettres»), páginas 47-80.

MIRALLES, C., «Los Cínicos: una contracultura en el mundo antiguo», *Est. Clás.* LXI (1970), 347-377.
—, «Sobre algunos ideales de vida humana en la Antigüedad tardía», *Bol. Inst. Est. Hist.* VII, 1 (1973), 79-99.
MOLING, J., *Dion von Prusa und die klassischen Dichter,* disc. inaug., Innsbruck, 1959.
MONTGOMERY, W. A., *Dio Chrysostom as a Homeric Critic,* Baltimore, 1901.
MOROCHO, G., «Tres cuestiones sobre Dión de Prusa», en *Estudios de Drama y Retórica en Grecia y Roma,* León, 1987.
MUSSIES, G., *Dio Chrysostomos and the New Testament,* Leiden, 1972.
OESCH, J., *Die Vergleiche bei Dio Chrysostomos,* tesis doct., Zurich, 1916.
PIÑERO, S. A., «El *Dión* de Sinesio de Cirene y sus fuentes», *Cuad. Filol. Clás.* IX (1975), 133-200.
RAHN, H., *Platon und Dio von Prusa. Zur Geschichte des platonischen Stils,* tesis doct., Francfort del M., 1944.
REARDON, B. P., «Travaux récents sur Dion de Pruse», *Rev. Ét. Gr.* 96 (1983), 286-292.
ROCKEL, C. J., *De allocutionis usu qualis sit apud Dionem,* disc. inaug., Koenigsberg, 1884.
SCHMID, W., en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie,* s.v. «Dion Cocceianus», 5, 1903, cols. 848-877.
SCHAROLD, J., *Dio Crysostom und Themistius,* Burghausen, 1912.
SONNY, A., *Analecta ad Dionem Chrysostomun,* Kiev, 1896.
SZARMACH, M., «Les Discours *perì basileías* de Dion de Pruse», *Eos* LXIV (1976), 163-176.
—, «Le *Discours Troyen* de Dion de Pruse», *ibid.,* LXVI (1978), 195-202.
THOMAS, E., *Quaestiones Dioneae,* tesis doct., Leipzig, 1909.
TZANETAS, P., *The Symbolic Herakles in Dio Chrysostom's orations on Kingship,* tesis doct., Columbia Univ., Nueva York, 1972.

VALDENBERG, V., «Discours politiques de Thémistios dans leurs rapport avec l'antiquité», *Byzantion* 1 (1924), 557-580.

—, «La Théorie monarchique de Dion Chrysostome», *Rev. Ét. Gr.* XL (1927), 142-162.

VALGIMIGLI, M., *La critica letteraria di Dione Crisostomo*, Bolonia, 1913.

WEBER, E., *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*, Gotha, 1896.

WENKEBACH, E., *De Dionis Chrys. studiis rhetoricis*, tesis doct., Berlín, 1903.

WILMES, S., *Beiträge zur Alexandrinerrede (Or. 32) des Dion Chrysostomos*, tesis doct., Bonn, 1970.

VII. LA PRESENTE TRADUCCIÓN

Nuestra versión se ha llevado a cabo tomando como texto base el de la edición de J. W. Cohoon, *Dio Chrysostom*, vol. I (Discursos I-XI), Londres, 1931, quien fundamentalmente sigue el texto de von Arnim. No obstante, hemos tenido en cuenta el aparato crítico de la monumental edición del filólogo alemán.

En muchos pasajes por cuestiones de principio hemos rechazado las conjeturas para seguir la lección de los códices, ya que cuando una lección es correcta nos merece una mayor credibilidad que las interpretaciones de los filólogos por muy autorizadas que éstas sean.

Hemos preferido la lección de los códices en los siguientes pasajes I 25 y 65; III, 85, 87 y 113; IV 61, 69, 73, 96 y 99; V 17; VII 17, 144, 116, 124 y 127; X 12.

En otros casos hemos preferido otra interpretación:

a) omitir:

ἢ πολέμιον	en I 40
δὴ	I 75
ἔφη	I 84
ἢ ἰδίοτων	III 19
πρότερον	III 124
διὰ	VII 119

b) corregir:

τε καὶ τῇ ἀληθεία	en κατ' ἀληθείαν	I 15
νεῷ	θεῷ	VII 26.

c) aceptar las siguientes conjeturas:

VII 13, de Casaubón
XI 12, 21, 26, 33 y 47, de Rhodamann.

En otros pasajes, para evitar ambigüedades, he modificado la puntuación.

Hay que advertir que excepto en los discursos *De la realeza,* y éstos fueron traducidos del latín, ésta es la primera versión castellana de los once primeros discursos de Dión. No ignoro que los futuros traductores del prusense podrán introducir muchas mejoras, ya que mi versión, como toda obra humana, es perfectible. Mi tarea ha sido abrir camino al andar.

Diego Gracián, Páez de Castro y Pedro de Valencia se ocuparon de Dión en el Siglo de Oro. Y, en nuestros días, si exceptuamos los artículos de Antonio Bravo García y M.ª Concepción Giner Soria, es muy exigua la producción bibliográfica de los filólogos españoles sobre la obra del prusense.

I

DE LA REALEZA (I)

INTRODUCCIÓN

El Discurso I parece que fue pronunciado hacia el año 100 ante el emperador Trajano [1]. Al igual que los tres siguientes tiene como tema la realeza, y son los datos internos los que inducen a pensar que fue pronunciado ante Trajano en Roma, inmediatamente después de haber sido proclamado emperador.

El tema central es el del rey ideal. Existe una gran influencia de Homero [2] y de Platón. El verdadero rey tiene

[1] Para H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898, págs. 235-327, el discurso debe situarse en el momento en que Dión se dirigió a Roma, al frente de una embajada de prusenses, para felicitar al nuevo emperador por su ascensión al trono, de la cual nos habla en el Discurso XL 13-15. Para P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel imperio romano,* Florencia, 1978, págs. 304 y 350, el *De la realeza I* fue pronunciado cuando Trajano hizo su entrada oficial como emperador, después de terminar la guerra de Germania (primavera o verano del año 99) y añade: «mancando il rapporto personale tra Dione e il nuovo imperatore, il tono è qui molto più formale e più rigido, anche se la tematica...».

[2] El poeta figura como principal punto de referencia en todos los discursos *De la realeza;* éste tiene numerosos contactos con el tratado de Filodemo de Gádara, *Sobre el buen rey según Homero.* En el *Boristénico* y en el *Olímpico* explica Dión las razones de su aprecio por Homero y los poetas antiguos, cf. Desideri, *Dione di Prusa...,* páginas 477-480.

temor a los dioses y vela por sus súbditos, así como Zeus, dios supremo, cuida de todo el género humano. El poder procede de Dios y posee carácter divino. Esta tesis la encontramos también en autores como Séneca *(De clementia)* [3] y San Pablo (*Ad romanos* XIII), y era sin duda patrimonio común de la forma de pensar de aquella época, tanto en el campo de la filosofía como en el de la literatura.

El discurso presenta similitudes con el *Panegírico* de Plinio el Joven [4], dedicado igualmente a Trajano. Pero se trata solamente de una semejanza externa, ya que Plinio actúa como gobernador de una provincia y como senador. Dión, por el contrario, es un simple ciudadano. Por esta razón, los recursos que emplean uno y otro son diferentes.

En la parte final hay una descripción de la elección hecha por Heracles, que, al encontrarse en la encrucijada de los caminos, desprecia la tiranía para elegir la monarquía. En la descripción de Heracles encontramos rasgos acusadamente cínicos.

El discurso, desde el punto de vista de su composición formal, está elaborado según los cánones y principios teóricos de la técnica retórica.

---

[3] El *De clementia* de Séneca puede considerarse como el tratado principal de las teorizaciones sobre la realeza en el mundo latino. Cf. T. Adam, *Clementia principis*, Stuttgart, 1970; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Florencia, 1967, vol. I, págs. 279-281 y 413-414; vol. II, págs. 77-78.

[4] F. Trisoglio, «Le idee politiche di Plinio il Giovane e di Dione Chrisostomo», *Pens. Pol.* V (1972), 1-43. El autor examina de forma sistemática los puntos de contacto entre Dión y Plinio el Joven, tanto en este discurso como en los restantes *De la realeza*.

Sinopsis

Proemio en forma de anécdota: el encuentro de Timoteo y Alejandro (1-10).

- El poder de la música (1-2).
- Alejandro/Sardanápalo = verdadero rey/tirano, esfuerzo/placer (3).
- El poder de la música es comparable al poder de la palabra (4-8).
- La palabra del sabio, guía del rey ideal (8b).
- Dión habla de su destierro y dedica su discurso al emperador (9-10).

Primera parte: las cualidades del rey ideal (11-48).

- Exposición breve de las virtudes del buen rey (11).
- Homero como fuente de inspiración (11b-12).
- Catálogo de vicios y de virtudes (13-14).
- Las virtudes del buen rey, según Homero (15).
- La observancia del culto divino (16).
- Filantropía. Comparaciones con el reino animal (17-20).
- Laboriosidad (21).
- Bondad (22-23).
- Liberalidad (24).
- Conducta contraria a la de un tirano (25).
- Sencillez y verdad (26).
- El buen rey ha de ser belicoso y pacífico (27).
- La amistad. Comparaciones para distinguir al verdadero rey del tirano (28-35).
- Interpelación al emperador (36).
- El buen rey debe imitar la forma de gobernar de Zeus, según Homero (37-41).
- El gobierno del universo, modelo del buen rey (42-48).

Elemento de transición (49).

Segunda parte (50-84a).

Dión en su destierro se encuentra con una hechicera de Arcadia: circunstancias cronológicas y topográficas (50-54).
Profecía de la sacerdotisa a Dión (55-56).
Fin del destierro de Dión y encuentro con el emperador (56b-57).
La palabra divina y la palabra humana (57b-58).
Cuenta esta historia «a aquel con quien te digo que te has de encontrar» (58b).
Origen divino de Heracles (59).
La realeza de Heracles (59b-60).
Su educación y género de vida (61-63).
La protección y guía divinas (64-65).
Zeus envía a Hermes para que lo lleve a la cima de la montaña mágica (66).
Descripción de la montaña (66b-68).
Viaje de Hermes y Heracles al trono de Realeza (69).
Descripción de Realeza y de su trono (70-72).
Heracles contempla a Realeza (73-75).
Viaje de Hermes y Heracles al trono de Tiranía (76).
Descripción y contemplación de Tiranía (76b-82).
Diálogo de Hermes y Heracles (83).
Hermes vuelve al cielo y Zeus hace a Heracles rey del universo para derrocar a los tiranos (84).

Epílogo *ex abrupto* (84c).

DE LA REALEZA (I)

1 Cuentan que en una ocasión Timoteo, el flautista, cuando por primera vez hizo una exhibición de su saber ante el rey Alejandro [1], tocaba con sumo arte y melódicamente, según el carácter del rey, no una canción enervante ni pausada, ni de las que mueven a blandura y pereza, sino un ritmo ortio, según creo, el llamado modo musical de Atenea. 2 Y cuentan que Alejandro, levantándose al instante, como los arrebatados por una excitación, empuñó sus armas. ¡Tan profundamente le había conmovido aquel tono musical y acompasado de la flauta! Pero la causa de esta vehemencia no era tanto la fuerza de la música como el temparemento del rey, esforzado y apasionado.

[1] El encuentro del rey y del sabio es un tópico literario ya tradicional, así, por ejemplo, en HERÓDOTO, I 29 ss., hallamos el encuentro de Solón y de Creso, que en la realidad no tuvo lugar. Igualmente es pura ficción literaria el encuentro de Timoteo (= el sabio) y Alejandro (= el rey). Pues el primero vivió entre el 450 y 360, mientras que el segundo nació en el palacio de Pela, capital de Macedonia, en julio del año 356 y murió en Babilonia, en junio del 323. Por la tanto, fue imposible en la realidad histórica tal encuentro. Es pura leyenda el relato de ATENEO, XII 54, 538, según el cual Timoteo fue el músico de la boda de Alejandro, hecho al que alude Dión en este pasaje. La anécdota debió de alcanzar gran difusión.

3 Porque a Sardanápalos [2] no lo habría levantado de su cama ni de la vera de sus mujeres no ya Timoteo [3] ni ningún otro de los artistas innovadores [4], sino ni siquiera Mar-

---

[2] Nombre legendario de Asurbanipal (668-626 a. C.), último de los conquistadores asirios (AP., II 3) y prototipo de afeminamiento y de molicie. Su figura llegó a ser proverbial para ejemplificar situaciones de lujuria.

[3] Timoteo de Mileto fue el primer representante de la ruptura entre poesía y música. La música tradicional era un recurso de la vieja educación en época arcaica, pero Timoteo logró crear una música con efectos sensuales bien calculados, al operar con ritmos y tonos muy vivos y considerar el texto como un mero punto de apoyo. Otros músicos innovadores fueron: Frínide de Mitilene, Melanípides de Melos, Telestes de Selinunte y Licinnio de Quíos.

[4] El fr. 145 (K) del *Quirón* de FERÉCRATES nos ofrece una relación de músicos innovadores. Por ellos sentía verdadera animadversión el pueblo ateniense, ya que consideraba las innovaciones musicales como una depravación que corrompía a la juventud. Desde la simplicidad melodiosa de Frínico, predecesor de Esquilo, se había llegado a las complicaciones de Timoteo. Quirón, según la tradición, fue maestro de música de Aquiles (cf. Discurso LIX). En la comedia de Ferécrates la música aparece como una señora muy ajada a la que se le aparece una amiga preguntándole por la causa de su deplorable aspecto. He aquí la traducción parcial del fragmento:

> *Te hablaré con gusto y el deleite será mutuo /—tú en escuchar, en desahogarme yo—./ Melanípides fue de mis desdichas el autor primero,/ violada y desinflada me dejó,/ que después de haberme atrapado,/ con doce cuerdas enteramente me enervó./ Él, no obstante, fue un hombre soportable,/ peores desdichas me acaecieron luego;/ que Frínide vino con mil rodeos,/ me obnubila, me retuerce y a fatal sino me conduce,/ doce modos en las siete cuerdas introduce./ Fue discreto a pesar de todo.../ ¡Ay, si a Cinesias hubieras visto,/ ático maldito, disonantes pasajes/ metiendo en las estrofas!, y me ultraja/ en tal manera que el ditirambo/ las piernas voltea a donde la testa se hallaba,/ como en los cóncavos espejos./ Él, no obstante, fue un hombre soportable./ Timoteo fue, amiga mía, quien cavó mi sepultura/ y de forma muy torpe me deshizo.*

sias [5] en persona u Olimpo [6]. Ni aun, pienso, aunque la propia Atenea hubiera ejecutado su modo musical si ello hubiera sido posible, habría tomado las armas Sardanápalo, sino que, más bien, se habría levantado para danzar o emprender la huida. ¡Tan miserablemente estaba sometido al poder del placer!

De la misma manera, nosotros en esta obra no debemos ser peores que el flautista Timoteo ni exponer razones menos varoniles y convincentes que los compases de aquél: palabras no forjadas de una sola manera, sino fuertes por sí mismas y al mismo tiempo suaves, incitadoras de lucha y también portadoras de paz, obedientes a la ley y verdaderamente regias, porque están dirigidas a alguien [7] que

4

5

[5] Marsias es un sileno cuya leyenda lo sitúa en Frigia (HDT., VII 26). Fue considerado inventor de la flauta de doble tubo, en oposición a la siringa o flauta de Pan, un *aulós con* caramillo único. Retó a Febo Apolo a competir con él, y al ser vencido por el dios, éste mandó desollarlo vivo y colgarlo en un pino. En Atenas se decía que la flauta había sido inventada por la patrona de la ciudad, Atenea, inventora del *ortio* o compás recto de la música.

[6] Olimpo, al igual que Marsias, era un músico griego mítico. Pasaba por ser hijo y discípulo de este último, a quien lloró y enterró. Cf. PLATÓN, *Banquete* 215b; APOLODORO, *Biblioteca* I 4, 2.

[7] Los escolios de los manuscritos *Matritenses* y *Escurialense* de Dión, que se remontan probablemente a Aretas, dedican el discurso *De la realeza I* a Vespasiano, al igual que la *Vita,* cuyo comienzo es como sigue: «Tánta osadía inspiró a Dión su enorme elocuencia, que tuvo el atrevimiento de hablar de política con sus amigos e, incluso, ante Nerón mismo. Este hecho motivó su condena a exilio perpetuo por parte de Nerón. Por eso, Dión tuvo que afrontar el destierro hasta que el imperio afortunadamente pasó a manos de Vespasiano. Dión salió al encuentro de este *Princeps* en Alejandría de Egipto, y habiéndole dado excelentes consejos sobre el arte de gobernar, compuso para él los *Discursos* que tratan el tema de gobierno.» Ya hemos visto en la Introducción que los discursos *De la realeza* no fueron pronunciados ante Vespasiano, sino ante Trajano.

en mi opinión, quiere ser un guía valeroso, centinela del ordenamiento legal, necesitado no sólo de mucho coraje, sino, además, del alto sentido de la razón.

6 Si Timoteo, por ejemplo, así como sabía interpretar aquel canto belicoso, de igual forma hubiera sabido ejecutar una composición capaz de hacer el ánimo justo, prudente, moderado y humano, no solamente para incitar a las armas, sino también a la paz, a la concordia [8], al culto divino y a tener consideración con los hombres, habría sido digno de asistir a Alejandro en todo momento, y de tocar para él no solamente cuando hacía sacrificios, sino 7 también en otras circunstancias: cuando, por ejemplo, lamentándose sin justificación, se situaba fuera de su dignidad y decoro [9], o castigaba más duramente de lo que requerían el derecho o la equidad [10], o maltrataba a sus propios amigos y camaradas [11] o menospreciaba a los mor- 8 tales y a sus verdaderos padres [12]. Que, en efecto, el conocimiento y uso de la música no puede dar remedio

---

[8] Cf. A. Bravo García, «Notas sobre el tema de la concordia en Dión de Prusa», *Habis* IV (1983), 81-95.

[9] Alusión a la muerte del médico Hefestión, amigo de Alejandro, a quien el Príncipe ordenó crucificar, según nos refiere Plutarco en la *Vida de Alejandro*. En las frases siguientes se alude a otras muchas anécdotas y situaciones típicas, ya que el hijo de Filipo pasó a ser desde muy pronto un héroe legendario y sus acciones se convirtieron en acervo anecdótico.

[10] Alusión a la destrucción de Tebas.

[11] Se refiere a Clito, hermano de leche de Alejandro y representante del Partido Macedonio; el hecho tuvo lugar cuando el conquistador intentó orientalizar la corte y encontró oponentes a la asimilación entre los elementos macedónicos.

[12] Según la leyenda, Alejandro se creía descendiente de los dioses, y se le consideraba que tenía como padre a Amón y no a Filipo, para el que esta leyenda implicaba un desprecio; cf. Discurso IV 19.

completo ni ayuda perfecta a los defectos de carácter. ¡No, por cierto! Como dice el poeta:

Este bien la divinidad no lo otorgó a los descendientes de
[Asclepio [13].

Únicamente la palabra de los prudentes y de los sabios, como fueron muchos de los antiguos, puede ser guía apropiada y perfecta, auxiliadora de una naturaleza dócil y virtuosa, y capaz de encaminar a toda excelencia y de guiar ordenadamente.

9 ¿Qué ejercicio podrá ser más conveniente y digno de tu afición y dónde podremos hallar nosotros tan cumplida palabra [14], desterrados y meros operarios de la sabiduría? Con trabajos y obras, en nuestras penalidades procuramos levantar nuestro ánimo la mayor parte de las veces, pronunciando discursos para exhortación dirigida a nosotros

[13] Teognis de Mégara, v. 432 (Adr.). El poeta se refiere a la imposibilidad de enseñar la *aretḗ,* que se creía una herencia en la tradición aristocrática. La tesis fue impugnada por los sofistas y socráticos. Teognis refiere este verso ante la imposibilidad de curación por medio de la música, por estar muy extendida la creencia popular de que el sonido de címbalos y la percusión de objetos de bronce o de hierro ahuyentaba a los fantasmas y démones perniciosos. Los pitagóricos practicaban la meloterapia. Teócrito, en el prólogo del Cíclope (*Idil.* XI 1-6), nos dice que las Piérides, es decir, la poesía y la música, son «un medicamento excelente y un dulce alivio para los hombres», y dirigiéndose a Nicias concluye: «Tú, según creo, lo conoces bien como médico». Cf. L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico,* Madrid, 1969, páginas 228-293.

[14] Dión se dirige a Trajano en términos familiares, y para ello no encuentra nada mejor que «una diatriba conveniente y digna de tu inquietud». El autor veladamente alude a la actividad de su destierro, operario de la sabiduría en trabajos y obras, pronunciando discursos para consolación de sí mismo y de los que casualmente encontraba.

mismos y a los que siempre encontramos. Mi tarea es como la de aquellos que, moviendo y trasladando un peso no muy ligero, cantan y encarecen en silencio su trabajo para animarse, siendo operarios, no aedos, ni poetas de
10 versos líricos. Pues muchos son en filosofía los temas y todos ellos dignos de atención, proporcionando un gran provecho a los que oyen atentamente pero será necesario hallar como oyente nuestro a aquel más próximo y que más hace al caso, invocando a Persuasión, a las Musas y a Apolo, y proseguir nuestra tarea lo más animosamente posible [15].

11 ¡Ea!, digamos, resumiéndolas tan brevemente como se pueda, las cualidades y la disposición del rey ideal, un rey

a quien el hijo de Crono, el de mente astuta,
dio el cetro y la justicia para que rigiese a los suyos [16].

12 Muy bien parece que dijo esto Homero con otras muchas cosas, porque no todos han recibido su cetro y poder real de manos de Zeus, sino sólo los buenos, y no lo han recibido para otros títulos de justicia, sino para consejo y para
13 mirar por el bien de sus súbditos, de modo que el rey no ha de ser licencioso, ni libertino, ni lleno de ignorancia, insolencia, soberbia y otros vicios, ni, lejos de todo ello, ha de tener el ánimo perturbado por la ira, la tristeza o

[15] Termina el exordio (1-10) y da paso a la *propositio* (11) en la que se enuncia brevemente el asunto objeto de demostración. En este discurso: «las cualidades y la disposición del rey ideal».

[16] *Il.* II 205-206. Las citas homéricas de Dión carecen de interés para la restitución del texto homérico. El prusense, al servirse de su memoria, modifica a veces ligeramente el texto de Homero. Podría hablarse de cierta vulgata preexistente al período alejandrino. (Cf. A. Olivieri, «Gli Studi Omerici di Dione Crisostomo», *Riv. Filol. Istr. Class.* 26 [1898], 603-607.)

el temor, los deleites o las pasiones de toda clase, sino que debe dirigir la atención a sí mismo y a sus súbditos, llegando a ser verdaderamente guía y pastor del pueblo; y no, según alguien dijo, como un celebrante de banquetes y convites a sus expensas, sino como aquel que debe velar toda la noche, en la idea de que no tiene tiempo libre para estar ocioso [17]. Esto, en efecto, dice Homero, igual que los demás sabios y hombres de verdad: que ningún malvado, desordenado y avaro será capaz de mandarse a sí mismo, ni de llegar a ser gobernante de ningún otro, ni tampoco será rey aunque lo digan todos los griegos y bárbaros, hombres y mujeres, ni aunque no solamente lo admiren y obedezcan los hombres, sino también las aves del cielo y fieras montaraces, y no menos que los humanos se sometan a su mandato y hagan lo ordenado [18]. 14

Así, pues, hablemos del rey ideal según la concepción de Homero y de acuerdo con la verdad [19], pues este mi 15

[17] La imagen del rey como «pastor de pueblos» es homérica y frecuente en las literaturas orientales. En la expresión «no como alguien dijo», encontramos una referencia a PLATÓN, *República* IV 421b, quien opone los verdaderos guardianes de la ciudad a los mercenarios. La imagen del gobernante que no duerme pensando en el bien de la ciudad fue desarrollada por ESQUILO, *Los Siete contra Tebas* 2 ss., y se fundamenta en la tradición épica; cf. HOMERO, *Il.* II 24-25.

[18] En 12-24 encontramos un catálogo de virtudes y vicios, que distinguen al buen rey del tirano.

[19] La exégesis alegórica de la antigüedad tendía a identificar a Homero como el sabio y educador por excelencia. Dión, a lo largo de su obra, sigue la interpretación de ascendencia cínica, según la cual el poeta había expresado unas cosas «según la opinión» (tesis del Discurso XI), y otras «según la verdad» (tesis de los Discursos I-IV). Dión habla del rey según la verdad y de acuerdo con el pensamiento de Homero, cuyos escritos eran la base de las exposiciones cuando los oradores o tratadistas exponían sus puntos de vista sobre los reyes y las características de la realeza.

discurso ha de ser expuesto con razones sencillas, sin ningún tipo de adulación o de injuria. Él mismo a partir de sí enjuicia al rey semejante al bien y sólo lo alaba en cuanto se asemeja a él; en caso contrario, lo redarguye y vitupera. 16 El buen rey, en primer lugar, es observante de los dioses, tributando honor al culto divino [20]. Porque no es posible que un hombre justo y bueno preste obediencia a ningún otro hombre antes que a los dioses, absolutamente justos y buenos. Pero es perverso quien cree que agrada siempre a los dioses. Siendo perverso en esto mismo, para empezar, no es religioso, pues está pensando que la divinidad es ignorante o impía. 17 Después de los dioses ha de tener cuidado de los hombres, honrando y prefiriendo a los buenos, pero ocupándose de todos, pues ¿quién tiene de una manada de bueyes más cuidado que el vaquero?, y ¿quién es más provechoso y mejor para los rebaños de ovejas que el pastor?, y ¿quién es más amante de caballos que aquel que se cuida del mayor número de caballos, sacando provecho de ellos la mayor parte de las veces? 18 Y ¿quién debe ser tan amante de los hombres como el que es el regente del mayor número de ellos y es admirado principalmente por los hombres? Pues cosa grave sería que los gobernantes fuesen más amantes de las fieras, aun cuando son salvajes y de otra especie distinta, que de los hombres civilizados y semejantes suyos, a los que manda el rey.

[20] El culto y acatamiento de Dios es, según Dión, la primera de las virtudes y obligaciones del rey ideal. Estos discursos de Dión (I-IV) estaban considerados como «espejo de Príncipes». Gregorio Tifernas en su *dedicatoria* a Nicolás V de la traducción latina de los cuatro discursos *De la realeza*, comienza con estas palabras: «De todos los escritos que se vierten en lengua latina por orden vuestra, Pontífice Máximo Nicolás V, ninguno encuentro yo cuya lectura pueda ser más provechosa y más necesaria a un príncipe que la de Dión de Prusa...»

Además, los rebaños aman a sus pastores y están sumisos 19 a todos ellos, los caballos a sus caballerizos, y los cazadores son defendidos y amados por sus perros[21], y de esta manera los demás súbditos deben amar a sus gobernantes. Y ¿cómo puede ser concebible que los animales[22], seres 20 carentes de inteligencia y de razón, conozcan y amen a los que cuidan de ellos, y que el hombre, más inteligente que todos y que sabe mejor dar las gracias, no los reconozca y trame asechanzas contra ellos? Sin embargo, es de necesidad que el rey sencillo y humano no solamente sea *bienquisto por los hombres*, sino incluso amado con predilección. Y, consecuentemente, al conocer la realidad y estar inclinado al bien por naturaleza, se muestra a todos apacible y favorable, considerándolos como leales y amigos.

Además, el buen rey piensa que, por razón de Estado, 21 ha de tener mayor cuidado no de las riquezas y placeres, sino de la administración y de otros servicios. Por ello ha

---

[21] Las tres comparaciones tomadas de animales gregarios (bueyes, ovejas, caballos) se cierran con la *sphragís* o sello característico de los escritos de ascendencia cínica, en que el perro, símbolo de amistad y de fidelidad para el hombre, ocupa un lugar destacado. La *sphragís* suele ir seguida de una moraleja.

[22] Los animales gregarios tienen un acusado sentido social, y los cínicos vieron en ellos un estado de perfecta paz y concordia, en contraposición a la conducta humana. Las frecuentes comparaciones con animales le permiten a Dión obtener conclusiones morales en frases sentenciosas: el hombre no debe ser peor que los animales. La imitación de las formas de vida de los animales gregarios llegó a ser uno de los tópicos de la literatura cínica precedente (cf. G. R. Orsini, *I Filosofi Cinici. Storia e sistema,* Turín, s./a., págs. 167-170). Antístenes escribió un tratado sobre la naturaleza de los animales (Diógenes Laercio, VI 1-15). Y Diógenes de Sinope también se ocupó del naturalismo animal (*ibid.*, VI 2, 31-80). Dión mismo, en el Discurso VI, sostiene la tesis según la cual los hombres, a causa de su molicie, llevan una vida más miserable que las bestias del campo.

de ser más laborioso [23] que otros muchos, amigos de deleites y riquezas. En efecto, sabe muy bien que los placeres dañan en todos los órdenes a los que siempre se entregan a ellos, y en seguida los incapacitan para el disfrute del placer mismo. En cambio, los trabajos son provechosos, 22 y continuamente capacitan para el esfuerzo. Así pues, a él solo le es lícito llamar a los soldados «compañeros de guerra» y «amigos» a sus íntimos, sin burlarse de la palabra «amistad». Y no solamente puede ser llamado de palabra «padre» de su pueblo y de sus súbditos, sino que le es factible corroborarlo con los hechos. Y, dado que no se jacta cuando es llamado señor de hombres libres, 23 tampoco cuando lo es de esclavos. Porque no piensa que tiene la realeza tanto por causa de sí mismo que es uno solo, como por causa de todos los hombres. En consecuencia, más se goza cuando hace un beneficio que los que lo reciben, y de sólo este placer es insaciable. Pues las demás funciones de la realeza las ha considerado obligatorias; solamente el hacer bien piensa que es cosa voluntaria 24 y muy dichosa. Y es muy liberal de lo bueno, en la idea de que nunca le ha de faltar, pero de lo malo es menos

[23] El *pónos* como bien es la principal enseñanza que se desprende de la alegoría de Pródico. El joven Heracles, al optar por el camino de la virtud, asume libremente los *pónoi* o trabajos, con miras al desarrollo y perfeccionamiento de la propia *aretḗ*. La idea de la fama ya no es el factor decisivo en la elección del propio camino, sino el sentimiento del deber asumido y la satisfacción con uno mismo. DIÓGENES LAERCIO, en VI 2, nos dice que para Antístenes el *pónos* era un bien y así lo exponía en el *Gran Heracles* y en el *Ciro*, tomando a aquél como modelo para los griegos y a este último para los bárbaros. Cuando, a partir del siglo I d. C., se insiste en la idealización de Heracles como prototipo del rey ideal, la idea de *pónos* como bien adquiere una nueva dimensión. Por eso, el rey ha de ser *filóponos*.

causante que el sol de la tiniebla [24]. A este tal los que lo ven y conversan con él no le querrían jamás dejar; y los que lo conocen de oídas, anhelan verlo tanto como los hijos desean hallar a sus padres desconocidos. A éste los 25 enemigos lo temen y ninguno reconoce ser su enemigo, pero los amigos se llenan de confianza y los que se encuentran cerca de él consideran que se hallan en el lugar más seguro de todos. (Lo contrario de esto le ocurre al mal rey, los enemigos se crecen en confianza, y los amigos y próximos tienen terror y miedo) [25]. Ni terror ni miedo causa a los que vienen a su presencia y a verlo, sino respeto, que es mucho mejor y más provechoso que el miedo; porque es de necesidad que los que temen sientan odio y quieran escaparse; en cambio, los que tienen respeto, permanecen y sienten admiración.

La sencillez y la verdad piensa que son cualidades de 26 un rey y de un hombre prudente, pero la falta de escrúpulos y la astucia las tiene por cosa insensata y servil, viendo

---

[24] El sol no es, naturalmente, causante de las tinieblas. Para un desarrollo de esta idea, ver Discurso III y *Boristénico*. En tiempos de Dión y en las provincias romanas del Próximo Oriente, estaban muy divulgadas las teorías dualistas que oponían la luz a las tinieblas. Luz y tinieblas son símbolos tradicionales para expresar conceptos abstractos como el de verdad y mentira, bondad y maldad, etc. *El tratado de los espíritus de Qumram* divide a la humanidad en dos bandos opuestos concebidos como dos reinos, o más exactamente, como dos imperios con dos jefes: el príncipe de la luz y el demonio de las tinieblas. El esenio autor de este tratado afirma de quienes siguen la verdad que «marchan por los caminos de la luz», y en cambio, que los malvados, «los hijos de la perversidad», «marchan por los caminos de las tinieblas» (3, 20-21). Como ya hemos dicho, Dión en un momento de su vida estuvo en contacto con la comunidad esenia. Sobre esta literatura, cf. M. Delcor-F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumram*, Madrid, 1982.

[25] Interpolación tardía, según von Arnim.

cómo las más terribles e innobles fieras son también aquellas que sobrepasan a todas en astucia y las que más 27 engañan. Y siendo por naturaleza amante del honor y conociendo que los hombres naturalmente estiman a los honrados, tiene menos confianza de recibir honra de los que actúan voluntariamente que de conseguir la amistad de los que lo aborrecen.

De tal manera es belicoso que en su poder está el hacer la guerra, y de tal manera pacífico que no deja nada digno de intento por lograr la paz. Porque sabe muy bien esto: que los que están fácilmente preparados para hacer la guerra, éstos tienen en su poder vivir en paz [26].

28 Es por naturaleza amante de sus compañeros, amante de sus ciudadanos y, al mismo tiempo, de sus soldados. Pues a todo aquel que desdeña las actividades de la milicia y nunca o raramente ha visto a los que luchan y ponen en peligro su persona en defensa del Imperio, y pasa su vida halagando a la masa insensata y desalmada [27], lo mismo le acaece que al mayoral que desconoce a los otros pastores que, juntamente con él, guardan el ganado y no les proporciona alimentos ni vela jamás con los que hacen imaginaria; éste tal incita no sólo a las fieras, sino también 29 a sus perros para que no perdonen al rebaño [28]. Todo

---

[26] La paz en la literatura griega aparece por primera vez en oposición a la guerra (*Il.* II 797), idea que se mantiene a lo largo de los siglos. En esta parte del discurso, Dión expresa varios conceptos mediante fórmulas de paralelismo antitético, de las que en su obra encontramos un abundante repertorio.

[27] Alabanza a Trajano, que, en contraposición a los emperadores anteriores, llevaba personalmente la direción del ejército.

[28] El mal rey, como el mal pastor, son causa de que el perro, símbolo de fidelidad y de guarda, se vuelva contra los intereses del dueño. Se trata de una *sphragís* cínica.

aquel que enerva a sus soldados no sometiéndolos a ejercicios ni invitándoles a esforzarse, se despreocupa de los demás hombres, y es semejante al piloto de la nave que desmoraliza a sus marinos con el hartazgo y el sueño durante el día, no preocupándose para nada de los pasajeros, ni de la pérdida de la nave [29]. Y si uno fuere inmoderado 30 en esto y despreciara a los que están próximos a él, y a los que llama amigos, y no se preocupara de ellos, de modo que a todos pareciera que eran dichosos y dignos de envidia, ese tal ignora que ha llegado a ser un traidor de sí mismo y de su realeza, porque, haciendo afeminados a los que realmente son sus amigos, y no dejando a ninguno de los demás anhelar su amistad, se priva de una posesión muy hermosa y muy útil, la amistad. Pues ¿quién 31 es menos perezoso para afrontar los trabajos que un amigo cuando hay ocasión de ello? ¿Quién está más dispuesto para alegrarse en los momentos de prosperidad? ¿De quién puede ser más verdadera la alabanza? ¿Quién causa menos dolor cuando dice la verdad? ¿Qué guarda, qué protección, qué armas más seguras y mejores que la vigilancia de los que nos quieren bien? Porque, cuantos amigos tiene uno, con tantos ojos ve lo que desea, con tantos oídos 32 escucha lo que necesita, y con tantas mentes discurre lo que le conviene. Porque en nada se diferencia de aquel a quien la divinidad concedió un solo cuerpo con muchas almas, todas ellas dispuestas a mirar por él.

Pero, pasando por alto [30] muchos detalles, manifestaré 33 una señal muy clara: es buen rey aquel a quien los hom-

[29] La imagen del piloto de la nave como símbolo del gobernante es tradicional en la literatura griega ya desde época arcaica.

[30] *Praeteritio*. Esta figura, muy frecuente en Dión, consiste en fingir que se pasan por alto circunstancias y argumentos sobre los cuales se está hablando, so pretexto de quererlos eludir o aplazar.

bres honrados no se avergüenzan de alabar ni en el tiempo presente ni en el venidero. Y, a la vez, él mismo no prefiere el elogio de hombres vulgares, ni villanos, sino de hombres libres y nobles, los cuales, si mintieren, no considera-
34 rían deseable la vida. ¿Quién no tendría por dichoso a un hombre tal y a su vida? ¿De qué tierras lejanas no vendrían a verle para aprender de él la excelencia y la bondad de su carácter? ¿Qué espectáculo más solemne que el de un rey noble y amante del trabajo? ¿Qué cosa más agradable que un rey pacífico y amable que, deseoso de hacer
35 bien a todos, lo puede hacer? ¿Puede haber algo más provechoso que un rey equitativo y justo? ¿Quién puede tener más segura la vida que aquel a quien todos por igual vigilan? ¿Quién más afable que aquel que no puede causar daño en cosa alguna? ¿Quién puede ser más afortunado que aquel que, siendo honrado, a nadie pasa inadvertido?

36 Así, pues, de forma sencilla he expresado las cualidades de un rey ideal [31]. Si alguna de éstas piensas que te pertenece, feliz tú por tu noble y excelente naturaleza y dichosos nosotros, los coparticipantes [32].

37 Después de haber pronunciado este discurso, yo desearía tratar del supremo y primer rey y magistrado, a quien deben imitar siempre los hombres y conformarse a él los que gobiernan las cosas humanas, dirigiéndose hacia él tantas veces como sea posible y teniéndolo como modelo de
38 carácter. Por eso, también Homero dice que los verdaderos reyes son «nutridos de Zeus» [33] y «semejantes a Zeus

[31] La exposición anterior constituye un catálogo de virtudes propias del rey ideal. A estas virtudes corresponden otros tantos vicios característicos del tirano.

[32] Exhortación a Trajano, en cuya presencia Dión pronunció este discurso.

[33] *Il.* II 196. «Nutridos» equivale aquí a «alumnos».

en el consejo» [34]; y a Minos, que tiene gran fama en la administración de justicia, lo declara compañero de Zeus [35]. Y de cuantos reyes hubo en Grecia y en el extranjero merecedores de este título, casi todos fueron, según demuestra la tradición, discípulos e imitadores de Zeus [36]. Porque 39 sólo Zeus es nombrado «Rey» y «Padre» de los dioses, «Protector de las ciudades», «Señor de los amigos y camaradas», «Guardián de las Razas» y, además de esto, «Protector de suplicantes», «Dios de amparo» y «Dios valedor de los fugitivos y de la hospitalidad», y con otros innumerables atributos, todos ellos buenos y fuentes de bondad [37]. Es llamado «Rey» por su imperio y poderío, y «Padre», 40 según creo, por su cuidado y mansedumbre; «Protector de las ciudades» por las leyes y común utilidad; «Guardián de las Razas» por su común linaje entre los dioses y los hombres; «Señor de los amigos y camaradas» porque congrega a todos los hombres y quiere que sean amigos entre sí y que nadie sea enemigo o adversario de ninguno; «Pro-

---

[34] *Ibid.*, 169 y 407.

[35] *Od.* XIX 179. En la mitología griega, Minos era un rey de Creta que vivió tres generaciones antes de la guerra de Troya. Pasaba por ser hijo de Europa y de Zeus y el primero que civilizó a los cretenses, gobernándolos con justicia y bondad y dándoles leyes excelentes inspiradas directamente por Zeus. Después de su muerte llegó a ser uno de los tres jueces del infierno. Cf. PLATÓN, *Gorgias* 526b.

[36] Todas las formas de este pasaje tienen un valor alegórico, y significan que el buen rey es hijo espiritual y discípulo de Zeus, un émulo del dios bienaventurado, a quien Homero llama «padre de los dioses y de los hombres» (cf. *Discursos* IV 41 y LIII 12).

[37] Se trata de una interpretación de Homero «según verdad». (Cf. Discurso XII 75.) Para Dión, la Realeza forma una auténtica armonía con el Estado Universal; por eso, el gobierno del rey ideal debe ser tan perfecto como el gobierno de Zeus. El rey debe imitar a Zeus en quien tiene un modelo y un ejemplo para sí mismo.

41 tector de suplicantes» porque ha de ser favorable y propicio a los que suplican; «Dios del refugio» porque ha de huir de los malos, y «Dios de hospitalidad» porque éste es el principio de la amistad, no se despreocupa de los huéspedes, ni considera extranjero a ninguno de los hombres; «Dios de la posesión» y «fructífero», porque es causa de los frutos y dador de la riqueza y posesión, no de la pobreza y miseria. Es necesario, por principio, que todas estas virtudes sean inherentes al poder y título de Rey.

42 Así, pues, es hermoso hablar de la administración del universo [38] y decir cómo el mundo mismo, verdadera encarnación de bienaventuranza y sabiduría, hace siempre su travesía al tiempo infinito ininterrumpidamente, en períodos infinitos, en compañía de la buena fortuna [39], de un poder divino semejante, de la providencia y de un gobierno muy justo y excelente. Y a nosotros semejantemente nos lleva delante por una común naturaleza suya y nuestra ordenados con una misma norma y ley y nos hace partíci-
43 pes de la misma forma de gobierno. Quien a esta ley tributare honores, guardare sus preceptos y nada contrario a ella hiciere, será un hombre legal, amante de la divinidad y ordenado; sin embargo, el que la perturbare, transgrediere o ignorare será un hombre sin ley y sin orden, ya

[38] El Universo, para Dión, está gobernado monárquicamente y Zeus es el rey y señor del Universo. Esta idea había aparecido en época helenística, cuando en el escenario histórico surgieron monarquías de importancia universal, impulsando el desarrollo y consolidación de una idea teocrática del poder.

[39] La Fortuna era una de las divinidades más veneradas en época helenística e imperial, como protectora de los asuntos humanos. Una diosa de salvación. De ella se ocupa Dión en los Discursos LXIII, LIV y LXV. En su origen era una deidad poderosa. Sobre sus títulos, cf. PLUTARCO, *Quaest. Rom.* 74. Todo este pasaje es de inspiración estoica.

sea ciudadano particular o gobernante; aunque es mucho mayor y más clara para todos la transgresión procedente del gobernante. En consecuencia, así como de todos los generales de las legiones y magistrados de las ciudades y de los pueblos, aquel que imitara tus costumbres y, en la 44 medida de lo posible, apareciera haciéndose más semejante a tu carácter, este tal te será el más compañero y amigo, y si uno se mostrare contrario a ti y diferente, con justicia se haría acreedor de reproche y privación de su cargo, siendo removido rápidamente del gobierno que será entregado a otros mejores que él y que pueden administrarlo mejor, de igual manera, todos aquellos reyes, según pienso, que 45 tienen el poder y el cargo de parte de Zeus, el que tuviere su mirada en él y ordenare y gobernare a su pueblo con justicia y equidad de acuerdo con la ley y ordenamiento de Zeus, ese tal alcanzará un destino dichoso y un final feliz. Pero el que transgrediere y deshonrare a aquel que 46 le confió y entregó ese don, no recibirá otra recompensa de su gran autoridad y poder más que solamente ésta: mostrarse a todos los hombres de su propio tiempo y a los de la posteridad como un malvado y desordenado, cumpliendo el historiado destino de Faetonte, cómo subiendo en aquel poderoso y divino carro en contra del Destino no fue un auriga capaz [40]. Y también Homero lo dice así: 47

Quien es cruel y vive inicuamente,
a ese tal todos los mortales le imprequen maldiciones

---

[40] Faetonte, hijo del Sol, al subirse al carro de su padre sintió vértigo por la altura en que se hallaba y terror ante los animales que representan los signos del Zodiaco. Entonces abandonó el camino que le había sido trazado al astro solar, descendió demasiado, y faltó poco para que incendiara la tierra. Volvió a subir y a punto estuvo de abrasar los astros causando una conflagración universal. Zeus lo fulminó con sus rayos.

mientras viva, y todos le insulten después de muerto.
Pero el intachable, el que vive rectamente,
de ese tal enorme es su fama, que sus huéspedes difunden
entre todos los hombres y muchos le llaman excelente[41].

48 Así pues, por mí, como he dicho, proseguiría este discurso sobre Zeus y la naturaleza del Universo con sumo gusto y agrado. Pero, dado que se trata de un tema más amplio que el tiempo de que dispongo y que requiere argumentaciones más exactas, tal vez en otra ocasión tendre-
49 mos tiempo para desarrollarlo[42]. Pero, si ahora quieres oír una historia o, más bien, una explicación sagrada y saludable, expuesta en forma de historia, posiblemente no te parecerá fuera de lugar, ni en las actuales circunstancias ni en el tiempo venidero, cuando reflexiones en ti mismo; historia que yo oí, una vez, de una mujer de Élide o de Arcadia, referida en honor de Heracles.

50 Cuando andaba yo errante por causa de mi destierro[43] —y doy gracias a los dioses por no permitir que fuera testigo presencial de muchas acciones injustas—, visitaba entonces el mayor número de tierras que podía, en hábito y figura de mendigo, unas veces entre griegos y otras veces entre extranjeros,

pidiendo unos mendrugos de pan, no manjares delicados,
[ni objetos preciosos[44].

---

[41] *Od.* XIX 329-334.

[42] Preterición.

[43] Alusión a la tiranía de Domiciano y al destierro que Dión padeció bajo su reinado.

[44] *Od.* XVII 22. Aparece en este pasaje el cabrero Melantio insultando a Odiseo, vestido como un mendigo y camino de su casa. A Dión le gustaba mucho compararse con Odiseo cuando aludía a su condición de exiliado. El héroe homérico era una de las figuras más apreciadas por los cínicos, como prototipo de sabio y vagabundo.

Y, por fin, cuando llegué al Peloponeso [45], en modo alguno entraba en las ciudades, sino que pasaba mi tiempo en el campo, donde existe un amplio repertorio de leyendas, conversando con pastores y cazadores, gentes honradas y de vida sencilla [46]. Y, cuando marchaba desde Herea a Pisa a lo largo del río Alfeo [47], después de haber recorrido un largo trecho del camino, vine a parar en medio de un bosque y de una tierra pedregosa, con muchas veredas que permiten el paso de los ganados y hatos de ovejas. Al no encontrar a nadie no podía preguntar, extraviado y errante en medio de la canícula. Por fin, viendo en un cerro una arboleda de encinas semejantes a un bosque, me

51 52

[45] Es probable que Dión visitara más de una vez el Peloponeso durante su destierro.

[46] Tenemos aquí un interesante testimonio de una literatura oral todavía viva entre las gentes del pueblo.

[47] Dión se dirigía sin duda a Olimpia, siguiendo el camino que desde Mantinea, en las montañas de Arcadia, descendía hasta el mar por las orillas del curso del río Alfeo. Entre Herea y Pisa se encontraba la frontera de la Élide y de Arcadia; por eso, Dión no sabía precisar en qué territorio se encontraba. En realidad, el pasaje presenta la situación inicial típica de una *novella*, en la que, a diferencia del *parádeigma*, el propio autor interviene en la acción, identificándose con el narrador. La *novella* comienza por detalles cronológicos y topográficos muy precisos y verificables. A continuación, el autor-narrador se encuentra con un personaje que vive en lugares apartados y de una naturaleza agreste, dándose detalles igualmente precisos; pero, a medida que avanza la narración, la línea de separación entre la realidad y su fantasía permanece borrosa e imprecisa. Las *novellae* de Dión suelen estar ligadas al tema de los viajes y de la idealización de la vida de gentes sencillas o del campo que viven de acuerdo con la naturaleza. Pero, a pesar de su pobreza, estos personajes suelen obtener los recursos necesarios para la vida en su medio natural, que se dibuja con las notas características del *locus amoenus:* fuentes, prados y ríos, en claro contraste con la vida de la ciudad. No olvidemos que Dión sitúa la acción en los límites de Arcadia, región idealizada ya en la literatura por la vida de sus pastores.

encamino a él para ver si desde allí se otea sendero o cho-
53 za. Encuentro entonces unos montones de piedras colocadas al azar, pieles de víctimas de sacrificios colgadas de los árboles, mazas y cayadas, exvotos de pastores, según me parecía. Un poco más lejos veo sentada a una mujer fornida, robusta y entrada en años. Tenía, además, atuendo de campesina y sobre su cabeza había peinado bucles
54 blancos. A ella le pregunto sobre el particular y, a su vez, con sosiego y amabilidad, en dialecto dorio, me responde: el lugar está consagrado a Heracles. Y me dice que tiene un hijo pastor y que con frecuencia ella misma apacentaba los rebaños. Estaba en posesión del don adivinatorio concedido por la Madre de los dioses [48] y todos los pastores y labradores comarcanos venían a consultarla por la
55 cosecha, la cría del ganado y su salud [49]. Y prosiguió: «Puesto que has venido hasta este lugar, no sin inspiración del divino hado, no te dejaré marchar con las manos vacías.» Y a continuación me predice: «Ya no te será prolongado el tiempo de tu destierro y tribulación», y añade: «no
56 lo será para ti ni para los demás hombres». Y manifestaba todo esto no como otros adivinos, hombres y mujeres que, cuando dicen estar poseídos por la inspiración, aparecen jadeantes, moviendo la cabeza y mirando torvamente, sino

[48] Cibeles era la gran diosa de Frigia. Desde aquella región cundió su culto por todo el mundo helénico. Se la llama la «Madre de los dioses» o la «Gran Madre», y era encarnación de la Naturaleza como productora de vegetación y de vida.

[49] Con anterioridad a la implantación de la ciencia veterinaria, estos «curanderos» de animales eran muy conocidos entre los pastores. Y a ellos acudían, a veces, desde lugares muy distantes y apartados. Además de ciertas prácticas y ritos mágicos, recomendaban productos herbáceos o brebajes preparados por ellos mismos, los cuales, la mayor parte de las veces, tenían efectos curativos.

que aparecía enteramente controlada y moderada. Y añadió: «Un día te encontrarás con un hombre poderoso, gobernante de muchas tierras y gentes. A ese hombre nunca dudes en contarle esta historia, aunque algunos te menosprecien como charlatán y vagabundo. Porque las razones 57 y saberes de los hombres todos, en comparación con la palabra inspirada por los dioses, son como la nada. En efecto, cuantos razonamientos sabios y verdaderos han tenido lugar entre los hombres, acerca de los dioses y del universo, acaecieron no sin la voluntad y permisión divina en el espíritu humano, por medio de los primeros profetas y hombres semidivinos. Tal fue, según cuentan, Orfeo en 58 Tracia, hijo de una Musa, y también aquel otro pastor que escuchó la voz de las propias Musas en un monte de Beocia [50]. Al contrario, todos los que sin posesión e inspiración divina esparcieron en la vida palabras como verdaderas, imaginadas por ellos mismos, son presuntuosos y perversos.

»Escucha bien esta historia y, con cuidado sumo, presta atención, para que, acordándote bien, puedas referírsela a aquel con quien te digo que te has de encontrar. Se trata de un mito sobre este dios, en cuya presencia ahora estamos. Era Heracles, según cuentan todos los hombres, hijo 59 de Zeus, engendrado en Alcmena, rey no solamente de Argos, sino de Grecia entera. (Pero eso no lo saben muchos y dicen que estaba de viaje continuamente haciendo la gue-

[50] Lino era honrado en el Monte Helicón de Beocia. También Virgilio (*Églogas* IV 55-56) y Apolodoro (*Biblioteca* I 3, 2) asociaban los nombres de Lino y de Orfeo. Se atribuía a Lino la invención del ritmo y de la melodía y se creía que había sido maestro de Heracles, con la misión de enseñarle música; pero Heracles no fue un discípulo sobresaliente y acabó con su maestro.

rra y defendiendo su reino. Esto, pues, se asegura temerariamente por algunos, y dicen que en aquel entonces el reino era de Euristeo)[51].

60 »Pero Heracles no solamente era rey de la Hélade, sino que, además, gobernaba en toda la tierra, desde Oriente hasta Occidente, y en todos los hombres que tienen tem-61 plos consagrados a él. Había sido educado de forma sencilla y no amaneradamente con las astucias y trampas de hombres sin escrúpulos[52].

»También cuentan de Heracles lo siguiente: andaba des-62 nudo con sólo una piel de león y una maza. Y explican esto de la siguiente forma: aquél no tenía apego ni al oro ni a la plata, ni a vestidos finos; al contrario, todo esto lo consideraba carente de valor, excepto si podía donarlo y hacer un favor. A muchos, por ejemplo, no solamente los hizo merecedores de riquezas innumerables, tierras y manadas de caballos y bueyes, sino de ciudades y de reinos enteros.

»Creía, en efecto, que todos estos bienes eran suyos y ninguno consideraba ajeno y pensaba que con estos dones se granjeaba la benevolencia de aquellos que los reci-63 bían. Y tampoco en esto dicen la verdad: que iba solitario, sin un ejército. Porque no es posible conquistar ciudades, derrocar tiranos y dar órdenes a todos en todo el mundo sin una fuerza armada. Porque era independiente, esforzado de ánimo, capaz en su fuerza física, y en ella a todos

[51] Existe, en este pasaje, una crítica de la versión tradicional de la leyenda de Heracles.

[52] Dión cree en una educación divina e innata que solamente conoce el verdadero sabio, frente a la *paideía* enseñada por los sofistas. Sobre este punto, cf. Discurso IV 21 y 29-30. La *téchnē basilikḗ* era la ciencia divina por excelencia, y sólo el «rey», portador de una enseña también divina impresa en su alma, era capaz de aprenderla.

sobrepasaba extraordinariamente; cuentan que andaba en solitario y hacía todo lo que quería.

»Además, su padre [53] tenía sumo cuidado de él, inspi- 64 rándole nobles hazañas e incitándole a seguir el trato de hombres valerosos. Y le significaba, por medio de augurios y del fuego y de toda arte adivinatoria, cada empresa. Porque veía que anhelaba ser gobernante, no para disfrutar de placeres ni por la codicia, por cuyo motivo muchos 65 hombres aman las riquezas, sino para hacer el bien el mayor número de veces posible y a la mayor parte de los hombres, porque sabía que su hijo era noble de carácter. Sin embargo, pensando en lo que había en él de mortal, y que entre los hombres existen muchos malos ejemplos de molicie e intemperancia y que muchos podían apartarlo contra su voluntad, aunque era naturalmente bueno, fuera de la naturaleza recta y virtuosa [54], pensando en esto, envió a Hermes [55], ordenándole lo que debía hacer. Y Her- 66 mes, tan pronto como llegó a Tebas, donde Heracles cuando era joven se educaba, le dijo quién era y por quién había sido enviado, y tomándolo de la mano, lo llevó por un camino secreto e inaccesible para los hombres, hasta que llegó a la cima de una montaña despejada y muy alta [56]. Las laderas estaban terriblemente cortadas a pico,

[53] Zeus.

[54] Según Dión, el arte de gobernar no se podía aprender, si el príncipe no era hijo de Dios, y naturalmente distinado a regir la colmena humana; pero solamente el sabio podía desvelar al rey su verdadera naturaleza. Este episodio de Heracles constituye un paradigna que ilustra la tesis de la teocracia: el rey es hijo de Dios.

[55] La figura de Hermes como mensajero de la sabiduría divina es tradicional desde las tragedias de Eurípides.

[56] La «montaña mágica» constituía un tópico en la predicación popular de la época. En ella habían tenido lugar las luchas de diversas genera-

en precipicios perpendiculares, y caían al barranco profundo de un río que corría en círculo, el cual producía un ruido muy resonante. Luego, a los que desde abajo miraban a la altura, les parecía ver arriba una sola cumbre, pero realmente eran dos las que salían de una misma raíz 67 y estaban muy distantes entre sí [57]. Una de ellas era llamada 'Peña Real', por estar consagrada a Zeus como Rey, y la otra 'Peña del Tirano', sobrenombre de Tifón [58]. Y había dos accesos por la ladera hacia ellas, cada una tenía uno propio. El de 'Peña Real', seguro y ancho, de modo que una persona, sin peligros ni riesgos, podía ir por él, incluso montada en un carro, si le era otorgado este don por el dios supremo. El otro camino era angosto, lleno de curvas y difícil, de modo que la mayor parte de los que intentaban pasar por él caían por los precipicios a la corriente del río, como creo que sucede a los que caminan 68 en contra de la Justicia [59]. Luego, como dije más arriba,

---

ciones divinas por el gobierno del mundo. Tal vez, en este pasaje, Dión está siguiendo una tradición oriental. La lucha por el poder en las mitologías griegas y orientales se había desarrollado en la montaña próxima a la desembocadura del Orontas llamada por los griegos *Kásion óros*. Este monte era el principal lugar de culto de Baal Zafán y aparece también en la historia de Tifón, tal como la narra APOLODORO (*Biblioteca* I 6, 3). Hasta ella persiguió Zeus al enemigo con sus rayos y allí se sentó en el trono de Realeza. Esta montaña, pues, era lugar de sagradas *teomaquias*.

[57] Se trata, probablemente, del Monte Líbano, en el punto en que el Orontas cambia de dirección para desembocar en el Mediterráneo.

[58] Los contemporáneos de Dión sabían que en esta montaña tuvo lugar la entronización de Zeus, después de vencer a Tifón, personificación del mal, y arrojarlo a las profundidades del Tártaro.

[59] La encrucijada de los caminos constituía otro tópico de la predicación popular. Aparece también en la *Didaché*, escrito del cristianismo primitivo.

cuando miraban de lejos, a la mayoría de ellos les parecía que las dos cumbres eran una sola y casi creían que estaban en ella. Pero la 'Peña Real' era tan elevada que únicamente ella estaba por encima de las nubes en el aire puro y sereno. La otra, en cambio, estaba mucho más abajo, cabe el mismo asiento de las nubes, tenebrosa y oscura.

»Y, cuando Hermes llevó allí a Heracles, le mostró 69 la naturaleza de aquel lugar, deseando vivamente Heracles, como joven que era y ambicioso de gloria, contemplar las interioridades, '¡Pues sígueme!, le dijo Hermes, para que veas con claridad la diferencia de aquellas cosas que pasan inadvertidas a los insensatos.' Y, primeramente, le mostró 70 en la cumbre más alta a una mujer muy bella y majestuosa, sentada en un trono resplandeciente, engalanada con vestidos blancos, con un cetro en su mano, hecho, no de oro ni de plata, sino de una materia mucho más pura y brillante, figura muy semejante a la de los cuadros de Hera. Su semblante, luminoso y al mismo tiempo augusto, 71 de manera que todos los buenos que la miraban se llenaban de confianza. En cambio, ningún malvado podía resistir su mirada, igual que el de vista delicada no puede contemplar el círculo del sol. Sosegada y siempre fiel a sí misma, al ser contemplada en su faz y su aspecto inalterable. El lugar era tranquilo, apacible y sin bullicio. Todo 72 él estaba lleno de árboles frutales y de animales vivientes de todo género. Había también allí oro, en montones inmensos; plata, bronce, y hierro. Pero ella no estaba atenta ni se deleitaba con el oro, sino más bien con los frutos y animales.

»Y cuando Heracles la vio, sintió vergüenza y se ruborizó, 73 honrándola y venerándola como un buen hijo a su noble madre. Y le preguntó a Hermes cuál de las diosas era aquella mujer. Y Hermes le respondió: 'Esta es Realeza,

deidad augusta, hija de Zeus Rey.' Y Heracles se alegró
74 y recobró confianza ante ella y de nuevo preguntó por las mujeres que estaban con ella: '¿Quiénes son ésas? —inquirió—. ¡Qué hermosas y majestuosas, qué entereza en sus rostros!' 'Esa que te mira fija y mansamente, sentada a la derecha —respondió Hermes—, es Justicia, res-
75 plandeciente por su belleza inmensa y muy visible. A su lado está Equidad, muy semejante a ella, ya que en hermosura se diferencian poco. En la otra parte, a la izquierda, una doncella encantadora, delicadamente vestida, sin penas en su sonrisa, Paz la llaman. Y el que está en pie cerca de Realeza, junto al cetro mismo, un poco hacia adelante, hombre fuerte, barbicano y prudente, se llama Derecho. también recibe el nombre de Razonamiento Verdadero, Consejero y Compañero de Consejo, sin él no es lícito a estas mujeres emprender una acción ni planearla.'

76 »Luego, cuando Heracles oyó y vio esto, se deleitaba y puso en ellas su atención, de manera que ya nunca iba a olvidarlas. Y, cuando bajaban de aquella cima y estuvieron a la entrada que lleva a la 'Peña del Tirano', le dijo Hermes: 'Acércate y mira también a esa otra mujer, a ella la aman muchos hombres y por ella ejecutan empresas innumerables y de todo tipo: los infelices cometen asesinatos, los hijos conspiran muchas veces contra sus padres, los padres contra sus hijos y los hermanos contra sus hermanos, deseándose mucho mal y considerando dichoso el
77 poder unido a la ignorancia' [60]. Y, primeramente, le mos-

[60] Para Dión, el poder unido a la ignorancia es el mayor desastre. El hombre solamente ambiciona el poder; pero, cuando un personaje malvado e injusto se apodera de sus resortes, el resultado es la insensatez y la tiranía. Dión en este pasaje parece que se hace eco de una tesis de ARISTÓTELES (fr. 89 [1492, ed. Berlín]): «La ignorancia acompañada de poder engendra insolencia.»

tró las características de la entrada, de modo que a todas luces parecía una sola, y ésta, casi la misma que describí anteriormente, era engañosa, y llevaba al referido despeñadero; pero había otros muchos accesos invisibles y ocultos, y en el contorno todo el lugar era una galería y estaba asentada, según creo, bajo el propio trono. Todos los accesos y senderos estaban salpicados de sangre y llenos de cadáveres. Por ninguno de estos pasos llevó a Heracles, sino por la parte exterior que estaba más limpia, porque, así lo pienso, solamente iba como espectador.

»Cuando entraron, vieron a Tiranía, sentada en elevado solio, actuando intencionadamente y atribuyéndose a sí misma los títulos que corresponden a Realeza, y más, según se imaginaba, estando en un elevado y espléndido trono, adornado con innumerables esculturas y con incrustaciones de oro, marfil, ámbar, ébano, con la variedad de distintos colores. Pero el trono no estaba firme en su base ni era estable, sino que se mecía y se inclinaba hacia un lado. Y ningún otro objeto estaba aderezado en su orden, sino todo sugerido por vanagloria, jactancia y molicie; con muchos cetros, muchas coronas y diademas para la cabeza. Porque, imitando las costumbres de Realeza, en lugar de una sonrisa amistosa, murmuraba en forma vil y dolosa y, en lugar de una mirada digna, mostraba un rostro inhumano y cruel. Y para aparentar importancia no dirigía su mirada a los que se le acercaban, sino que los menospreciaba y no les tenía ninguna consideración, y por eso era odiosa para todos y a todos aborrecía. Cuando estaba sentada no podía permanecer en reposo, mirando incesantemente a una parte y a otra, y se levantaba a menudo del trono. Guardaba torpemente el oro en su seno, y de nuevo lo esparcía por temor a que estuviese amontonado. Luego, otra vez volvía a arrebatarlo si lo tomaba alguno de los

78 79 80

81 presentes, aunque fuera por un instante. Su vestidura era multicolor: una parte de color púrpura, otra de color morado y otra de color amarillo [61]. También aparecían en la túnica algunos remiendos blancos, pues la mayor parte del vestido estaba cosido. Adoptaba en el gesto todo tipo de formas: unas veces se mostraba temerosa, otras angustiada, otras desconfiada y otras irritada, a veces abatida por la depresión y, en otras ocasiones, exaltada por la alegría [62].
82 Ahora reía con rostro impávido, y momentos después volvía a lamentarse. En torno a ella había un cortejo de mujeres, pero no como aquellas que he descrito y que estaban en torno a Realeza, sino que éstas eran: Crueldad, Insolencia, Ilegalidad y Sedición, todas las cuales la destruían y de forma vergonzosa causaban su ruina. En lugar de Amistad estaba presente Adulación, servil, y no liberal, que maquinaba asechanzas no menos que las otras y más que cualquiera de ellas buscaba destronarla.

83 »Y cuando Heracles contempló detenidamente todas estas cosas, le preguntó Hermes [63] cuál de las dos escenas le había agradado y cuál de aquellas dos mujeres. '¡Sí! —respondió Heracles—, por la primera siento admiración y amor y me parece una verdadera diosa, digna de imita-

---

[61] En este pasaje se juega con el simbolismo de los colores. En las epifanías divinas, el blanco, por ser el color de la luz y del sol, simboliza *la realeza divina*. Un conjunto multicolor significa conducta variable, ya en PLATÓN, *Lisis* 222: «Y éste, Hipotales, resplandecerá con toda clase de colores.»

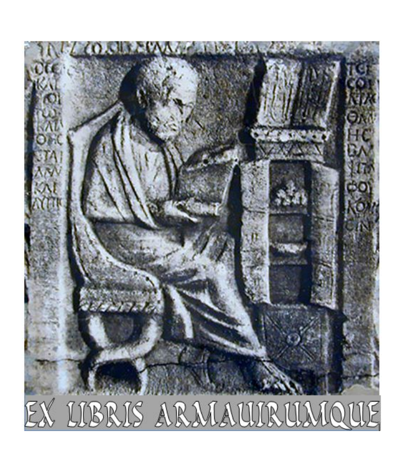
[62] En la segunda parte del Discurso VI, desarrolla Dión el tema de la conducta variable de los tiranos.

[63] El relato de la elección de Heracles en la encrucijada de los caminos se halla en JENOFONTE, *Memorables* II 1, 21 ss., y en CICERÓN, *De officiis* I 118; se decía que Pródico, el sofista, había sido el inventor de la leyenda de la elección del héroe en la encrucijada de los caminos.

ción y de ser considerada bienaventurada. A la segunda, al menos yo, la considero enemiga y perversa, de forma que de buena gana la despeñaría por ese precipicio y la aniquilaría.' Luego, Hermes alabó estas palabras y se las refirió a Zeus. Y éste encomendó a Heracles ser rey del género humano, porque era capaz. Así, por ejemplo, donde veía una tiranía o un tirano, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, lo perseguía y lo aniquilaba. Y dondequiera que veía un reino o un rey le rendía honores y lo protegía.» 84

Y por esto fue salvador de la tierra y de los hombres, no porque los defendiera de fieras salvajes, pues ¿qué daño podría ocasionarles un león o un jabalí, sino porque, además, castigaba a los hombres crueles y perversos y derrocaba a los tiranos orgullosos y les quitaba el poder. Y todavía ahora Heracles continúa haciendo esto y es protector y guardián de tu gobierno mientras sigas reinando [64].

[64] Las últimas palabras están dirigidas a Trajano como una moraleja. Probablemente, el discurso se pronunció con ocasión de alguna solemnidad en honor de Heracles.



II

DE LA REALEZA (II)

INTRODUCCIÓN

El *De la realeza II* debe situarse cronológicamente hacia el año 100. No está dedicado a nadie en particular, pero por ciertas expresiones parece que pudiera haber sido pronunciado ante Trajano. H. von Arnim precisa la fecha del 104, con ocasión de la segunda guerra dacia.

El ensayo tiene forma de diálogo, entre Filipo, rey de Macedonia, y su hijo, el joven Alejandro, que discuten vivamente sobre el provecho que obtienen los reyes en la lectura de Homero [1]. La similitud de este discurso con el opúsculo de Filodemo de Gádara titulado *Sobre el buen rey según Homero* [2] parece indicar que el autor dio a este ensayo la forma de un pequeño tratado popular sobre temas homéricos.

---

[1] El ensayo de Dión constituye un intento serio por recuperar la figura de Alejandro de las manipulaciones de que había sido objeto. Es interesante, como señala P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel imperio romano*, Florencia, 1978, págs. 316-317 y 359 y sigs., la transformación del protagonista, que desde discípulo llega a constituirse en maestro y muy experto en poesía homérica. No debemos olvidar que Dión, según la *Suda*, escribió un tratado *De virtutibus Alexandri*.

[2] Cf. L. DELATTE, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, París, 1942; A. DELATTE, «Le sage-témoin dans la philosophie stoico-cynique», *Bull. Acad. Belg.* XXXIX (1953), 166-186, y P. DE LACY, «Stoic Views of Poetry», *Amer. Journ. Philol.* LXIX (1948), 241-271.

Las simpatías de Dión en este ensayo son para Alejandro, en claro contraste con el Discurso IV, donde es Diógenes el que goza del favor de Dión, mientras que a Alejandro le corresponde el papel de antagonista.

Los críticos [3] han insistido en el ideal estoico del *basileús,* ampliamente desarrollado a partir de los textos de Homero. Al final, el rey ideal se opone en una clara antítesis al tirano. Son frecuentes las comparaciones y metáforas, como en el resto de los escritos de Dión. El autor defiende que solamente la poesía de Homero es conveniente para un rey; se rechaza la de Hesíodo [4]. También se considera necesaria la retórica [5], pero el rey no debe ser un experto letrado, sino un buen gobernante, excelente guerrero y sencillo en sus costumbres. Debe cultivar la música marcial y rechazar los ritmos afeminados. Existe una condena clara de la poesía jonia.

La comparación del rey con el toro sirve para caracterizar la actuación del soberano en la defensa de sus súbditos, a la vez que el toro malo es imagen del tirano.

Sinopsis

Proemio: Alejandro (= el sabio) y Filipo (= el rey) van a discutir sobre la educación del Príncipe.

[3] Para un análisis de la metodología crítico-literaria de Dión de Prusa, cf. DESIDERI, *Dione di Prusa...,* págs. 484-485.

[4] La monografía de M. VALGIMIGLI dedica numerosas páginas a este discurso en el que Dión aconseja a su interlocutor la lectura de la poesia (*La critica Letteraria di Dione Crisostomo,* Bolonia, 1913, págs. 50-58). Frente a lo que Dión dice en §§ 49-50, la autora señala que el prusense hace una valoración muy positiva de Hesíodo basándose en el comienzo del Discurso LXXVII: *De envidia I.*

[5] En este discurso aparecen muchas ideas que ya fueron expuestas en el Ensayo XVIII, dirigido probablemente a Tito.

Presentación de los personajes (1-3).

Diálogo-disputa (3b-64):

- Homero es el único poeta apto para la educación del Príncipe (3b-7). Condena de la poesía lírica y particularmente de la de Arquíloco (7-13).
- Alejandro desea sobrepasar a los héroes homéricos (14b-15).
- Elemento serio-cómico del debate (16-17).
- Utilidad de la retórica en la educación del Príncipe (18-24) y también de la filosofía (24b). Pero el buen rey no debe dedicarse a su estudio, como un profesional (25-26).
- Un programa ideal para la educación del Príncipe: Homero y una selección de poetas líricos; música de cítara (27-28). Condena de Safo, Anacreonte y de la mayor parte de la poesía coral (28b).
- La poesía de Homero es tan belicosa como la de Tirteo (29-32).
- La *Conquista de Troya*, de Estesícoro, y la obra de Píndaro se salvan de la condena (33).
- El palacio del rey (34-44).
- La comida y los manjares (45-48).
- El vestido (49-51).
- El orden y la disciplina (52-54).
- Catálogo de virtudes y vicios. Censura cultural (55-56).
- Debe permitirse únicamente la música militar (57-61) y la sagrada (62-64).

Conclusión en forma de monólogo (65-79).

- La poesía de Homero es la única apropiada para la educación del Príncipe (65).
- Comparación del rey con el toro de la manada, y catálogo de virtudes del rey y de vicios del tirano (66-78).

Intervención final de Filipo (79).

DE LA REALEZA (II)

Se cuenta que, una vez, Alejandro, cuando era muchacho, entabló una conversación con su padre Filipo sobre el poeta Homero en forma muy valiente y sensata. Casi todos los razonamientos versaban acerca de la realeza. Pues, casualmente, Alejandro había tomado ya parte en expediciones militares en compañía de su padre, aunque Filipo ponía reparos. Pero Alejandro no era capaz de contenerse; así como los cachorros de casta no soportan quedarse encerrados cuando la jauría sale de caza, sino que muchas veces los siguen habiendo roto las ataduras; y, en ocasiones, perturban la caza con su acción, y a causa del brío de su juventud ladran y levantan la presa antes de tiempo, pero, otras veces, adelantándose ellos mismos, la capturan. Algo parecido le ocurría a Alejandro en sus comienzos y, según cuentan, fue el autor de la victoria en la batalla de Queronea [1], puesto que su padre se demoraba en afrontar el riesgo.

[1] Año 338 a. C. En ella Filipo acabó con los sueños de libertad política de los griegos, al vencer a los atenienses y tebanos coaligados. En Queronea triunfó definitivamente la táctica oblicua de la falange. El joven Alejandro se distinguió al frente de la caballería macedonia. A partir de entonces ningún pueblo heleno pudo sobreponerse a la supremacía de Macedonia. Una comparación en *sphragís* ha servido como elemento de referencia para destacar el arrojo de Alejandro.

Y, cuando regresaron de la campaña, ofrecieron un sacrificio a las Musas en Dión de Pieria y celebraron Juegos Olímpicos [2], que, entre ellos, cuentan que era costumbre
3 antigua. Entonces, Filipo, en el curso de la velada, preguntó a Alejandro:

—¿Por qué, hijo mío, tienes a Homero en estima tanta que le dedicas más tiempo a él solo que a todos los demás poetas? Realmente no deberías despreocuparte de los otros, pues también fueron hombres sabios [3].

Alejandro respondió:

—Me parece, padre, que no toda la poesía es adecuada
4 para un rey, como tampoco cualquier vestido. En efecto, en lo que se refiere a los demás poemas, considero que unos tratan de temas simposíacos y otros son de contenido erótico; algunos son encomios de atletas y de caballos victoriosos, otros son trenos en honor de los caídos, y algunos han sido compuestos por burla y escarnio, como son las obras de los comediógrafos y las composiciones del poeta
5 de Paros [3bis]. Tal vez podría decirse que parte de estos poemas son, incluso, canciones populares, puesto que aconsejan y exhortan a la masa y a individuos vulgares, como, en mi opinión, las composiciones de Focílides y de Teognis, a partir de las cuales ¿qué utilidad podría obtener un hombre de nuestra *condición*

[2] Estos Juegos se celebraban durante nueve días en Dión de Pieria. Habían sido instituidos por Arquelao, rey de Macedonia (413-390 a. C.), en honor de Zeus y de las Musas. Otros relatos atribuyeron la fundación al propio Filipo II, padre de Alejandro Magno. Según el historiador Arriano, en Pieria había existido desde tiempos antiguos una celebración en honor de las Musas.

[3] La supremacía de Homero sobre los demás poetas era doctrina común desde época clásica, llevada a la práctica escolar.

[3bis] Arquíloco.

que aspira a mandar en el universo y a ser señor de todos? [4].

Únicamente a la poesía de Homero considero de veras noble, magnífica, propia de un rey [5]; en ella debe fijar su atención el Príncipe, particularmente cuando está a punto de gobernar a hombres por doquier, y si no, a la mayor parte y a los más prominentes; sencillamente ha de ser según Homero 6

pastor de pueblos [6].

Y ¿cómo no sería despropósito que el rey prefiriese servirse de un caballo que no fuese el mejor y, en lo referente a los poetas, le gustase más ocuparse de los peores, como el que está ocioso? Sábete muy bien, querido padre —concluyó Alejandro—, que no soporto a ningún otro poeta, y ni siquiera escucho otro metro que el heroico de Homero [7]. 7

Entonces Filipo se maravilló mucho de la nobleza de espíritu de Alejandro, porque era claro que daba a entender no un ideal bajo ni apocado, sino que deseaba situarse al lado de los héroes y semidioses. Sin embargo, queriendo estimularle, dijo: 8

---

[4] *Il.* I 288: el *ethélei* de Homero aparece cambiado en *athélōn*.

[5] En este discurso se condena para la educación del Príncipe los diversos tipos de la poesía lírica griega, por las mismas razones por las que Platón había expulsado a estos poetas de su República ideal.

[6] *Il.* IV 296 *et passim*. La imagen del rey como buen pastor aparece desarrollada en Discurso IV 44, cf. I. Rodríguez, «Origen prehelénico de las imágenes 'camino' y 'pastor'», *Helmantica* VIII (1957), 261 sigs.

[7] En la literatura renacentista de «espejo de Príncipes» es muy citado aquel famoso verso de Homero: «Siempre ser el mejor y estar por encima de los demás», como lema que debe orientar la educación de un rey, cf. «Dedicatoria» de Diego Gracián a Maximiliano II en *De Regno*, de Dión.

—Pero a Hesíodo, Alejandro, parece que lo tienes en poco como poeta.

—Yo, ciertamente, no lo tengo en poco —replicó—, sino en mucho; pero no es para reyes, ni tampoco para generales.

—Entonces, ¿para quiénes?

Alejandro, sonriendo, respondió:

—Para pastores, carpinteros y labradores [8]. En efecto, dijo que los pastores eran amados por las Musas; a los carpinteros los asesora muy expertamente sobre la longitud a la que deben cortar el eje de un carro, y a los agricultores cómo deben trasegar un tonel.

9 —¿Y qué? ¿No es esto provechoso para los hombres?, replicó Filipo.

—No para nosotros, querido padre —contestó Alejandro—, ni para los macedonios de hoy, sino para los de antaño, cuando apacentaban rebaños, labraban la tierra y eran siervos de ilirios y tríbalos [9].

—¿Y no te agrada —objetó Filipo— lo que Hesíodo tan magníficamente escribe de la sementera y de la siega:

Cuando surjan las Atlántidas Pléyades dad comienzo
a la siega, y a la sementera cuando se oculten [10].

10 —Me gusta mucho más —contestó Alejandro— lo que de la agricultura se encuentra en Homero.

—¿Y en qué pasaje habló Homero de la agricultura?, inquirió Filipo. ¿Acaso te refieres a las representaciones de sembradores, segadores y vendimiadores que hay en el escudo? [11].

---

[8] *Trabajos y Días* 368, 424, 606-610.

[9] Pueblos vecinos de los macedonios, al Oeste y Este, repectivamente, y despreciados como bárbaros.

[10] *Trabajos* 383-384.

[11] La descripción del escudo de Aquiles se encuentra en *Il.* XVIII 541 ss.

—En absoluto —contestó Alejandro—, mas bien a aquellos versos:

Como los segadores caminan en direcciones opuestas por
[los surcos
en la besana de trigo o de cebada de un rico,
y los manojos de espigas caen espesos, de igual manera
[troyanos y aqueos,
avanzando los unos contra los otros, se acometían,
y ninguno de ellos pensaba en el pánico pernicioso [12].

11 —Sin embargo —dijo Filipo—, Hesíodo supera a Homero, autor de estos versos, ¿o no conoces la inscripción que hay en el trípode del Helicón?

HESÍODO A LAS MVSAS DEL HELICÓN ERIGIÓ ESTE TRÍPODE
CVANDO CON SV POEMA VENCIÓ EN CALCIS AL DIVINO HOMERO [13].

12 —Y con mucha razón —contestó Alejandro— sobrepujó Hesíodo; pues el concurso no era ante reyes, sino ante labradores e individuos vulgares, principalmente ante hom-

---

[12] *Il.* XI 67-71.

[13] El *Certamen* de Homero y Hesíodo nos ha llegado en un manuscrito autónomo de Florencia. Fue compuesto en tiempos de Adriano, pero el núcleo de la composición parece que se remonta a los siglos V-IV a. C. Aparece citado ya por TEOGNIS, I 425, 427 = *Cert.* 78-79, y ARISTÓFANES, *Paz* 1281-3 = *Cert.* 107-108, y en el *Papiro Flinders Petrie* XXV, del siglo III. El autor de la redacción primitiva parece ser que fue Alcidamante, que escribiría su composición a partir de una indicación del propio HESÍODO (*Trabajos* 650-651). La competición se ha supuesto que tuvo lugar con ocasión de los Juegos Fúnebres, celebrados en honor del rey Anfidamante en Calcis. Los versos de Homero y de Hesíodo unos son reales y otros reconstruidos. El jurado proclamó a Hesíodo vencedor, pero el público se inclinó en favor de Homero. Sobre la importancia, fuentes y autor del *Certamen*, así como una traducción castellana del mismo, cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ y A. MARTÍNEZ DÍEZ, *Hesíodo. Obras y fragmentos*, B.C.G., Madrid, 1983, págs. 383-402.

bres amantes de placeres y afeminados; además, Homero, mediante su poesía, había maltratado a los de Eubea.

—¿Cómo?, preguntó Filipo, lleno de admiración.

—Porque a ellos, los únicos de todos los griegos, les dio un corte de pelo de la forma más ridícula [14], dejándoles intacta la melena, como los poetas actuales describen a los muchachos afeminados.

13 Entonces Filipo, riéndose, dijo:

—Considera, Alejandro, que es conveniente no disgustar a buenos poetas ni a escritores prestigiosos, en la idea de que son dueños de escribir de nosotros lo que quieran.

—No son dueños en absoluto —contestó Alejandro—. A Estesícoro, por ejemplo, cuando propaló calumnias contra Helena, no le fue provechoso [15]. Tampoco Hesíodo, padre, me parece que ignoraba en qué medida Homero sobrepasaba sus facultades.

14 —¿Qué quieres decir?

—Que, mientras Homero escribió sobre los héroes, Hesíodo compuso el *Catálogo de mujeres famosas* [16], y en realidad entonó un canto al gineceo [17], cediendo a Homero el elogio de los hombres.

---

[14] *Il.* II 542; cf. también Discurso VII 4.

[15] Acusó a Helena de haberse casado tres veces y de haber abandonado a sus maridos: «...hay para los que pecan en mitología una antigua purificación, de la que Homero no tuvo noticia, pero sí Estesícoro, pues ⟨fue⟩ privado de la vista por haber hablado mal de Helena», PLATÓN, *Fedro* 243a.

[16] De esta obra conocemos un número importante de fragmentos, cf. PÉREZ JIMÉNEZ-MARTÍNEZ DÍEZ, *Hesíodo. Obras y fragmentos...*, páginas 211-311.

[17] En sentido estricto era una sala reservada a las mujeres. Los palacios homéricos ya tenían gineceo. En las casas de época clásica y helenística se encontraba en el piso bajo, y solamente las casas de los muy pobres estaban privadas de él. Pero no es cierta la idea de que las mujeres estaban confinadas en él.

A continuación preguntó Filipo:

—Pero, dime Alejandro, ¿preferirías llegar a ser Agamenón, Aquiles, o uno de aquellos héroes famosos, u Homero?

15 —No, contestó Alejandro, sino sobrepasar con mucho a Aquiles y a los demás, pues no te considero inferior a Peleo, ni diría que Macedonia es más pobre que Ftía [18], ni que el monte Olimpo [19] es menos famoso que el Pelión. Además, tampoco he recibido de la mano de Aristóteles una educación inferior a la que Aquiles recibiera de la de Fénix, hijo de Amintor, un exiliado desacorde con su padre. Aparte de esto, Aquiles obedecía a otros y fue enviado con un pequeño ejército no como señor absoluto, sino para realizar la expedición en beneficio de otro. Yo nunca reinaría sometido al imperio de ningún hombre.

16 Y Filipo, indignándose un poco:

—¡Pero, Alejandro, estás sometido a mi real persona!

—No yo, por cierto —contestó—, porque no te obedezco como a rey, sino como a padre.

—¡Supongo que no dirás que has nacido de madre diosa como Aquiles!, replicó Filipo. ¿O vas a comparar a Olimpia con Tetis?

Y Alejandro, con calma, sonriente, contestó:

—Me parece, querido padre, que Olimpíade es la más varonil de todas las Nereidas.

17 Entonces, Filipo, entre risas, dijo:

---

[18] Ciudad situada en el SE. de Tesalia, gobernada, según la tradición homérica, por Peleo, padre de Aquiles.

[19] El Olimpo era una montaña de Tesalia cerca de Macedonia. Según la tradición, en este monte se casó Peleo con Tetis, madre de Aquiles, y en él tenía su gruta el centauro Quirón, tutor de Aquiles y de otros muchos héroes. Sobre Quirón, ver MIGUEL CORDERO DEL CAMPILLO, *Quirón, maestro y sabio,* León, 1987, págs. 34-38.

—No solamente la más varonil, hijo, sino también la más belicosa, pues no cesa de hacerme la guerra.

De esta manera, pues, dialogaban ambos, llevando la conversación a tal punto de humor, aunque con tono de seriedad.

Nuevamente le preguntó Filipo:

—Alejandro, si tanta admiración sientes por Homero [20], ¿por qué no aspiras a su sabiduría poética?

—Porque yo oiría con sumo agrado —contestó Alejandro— al pregonero, cuando con voz clara y potente proclama los nombres de los vencedores en los Juegos Olímpicos; sin embargo, yo personalmente no desearía proclamar como vencedores a otros, sino que desearía mucho más ser proclamado yo mismo.

18 Al hablar así, declaró expresamente por qué consideraba a Homero como maravilloso y realmente divino, un heraldo de la excelencia, y se consideró a sí mismo y a los héroes homéricos como atletas y autores de obras esclarecidas. Prosiguió:

—No sería realmente extraño, querido padre, que yo fuera un poeta excelente por habérmelo dado la naturaleza, porque también un rey tiene necesidad de la retórica [21]. Tú, por ejemplo, te ves forzado con frecuencia a escribir

---

[20] La admiración de Alejandro por Homero constituía ya un tópico en la literatura precedente. Así, por ejemplo, CICERÓN, *Pro Archia poeta* X: *Quam multos secriptores rerum suarum magnus ille Alexander* (= Calístenes, Quérilo, Ptolomeo, etc.) *secum habuisse dicitur. Atque is tamen, cum in Sigeo ad Achillis tumulum adstitisset. «O fortunate, inquit, qui tuae virtutis Homerum praeconium inveneris.»*

[21] Dión considera los estudios de retórica como necesarios para la educación del Príncipe y pone el ejemplo, ya tópico, de Alejandro Magno, que estudió esta materia bajo la dirección de Aristóteles.

y a responder a Demóstenes, orador muy elocuente y suave, y a los demás políticos atenienses.

—Y hubiera preferido —dijo Filipo bromeando— entregar Anfípolis [22] a los atenienses a cambio de la elocuencia de Demóstenes. Pero, ¿qué crees que pensaba Homero de la retórica? 19

—Me parece, padre —contestó Alejandro—, que sentía por ella gran admiración, pues Peleo no habría buscado a Fénix como maestro de elocuencia de Aquiles. Por eso, dice que Fénix había sido enviado por su padre

para ser maestro de palabras y autor de hazañas [23].

—Y, en cuanto a los demás, hace que los mejores y más cualificados en el oficio real estén no menos cultivados en la facultad de la oratoria, como Diomedes, Odiseo y Néstor. A éste lo hace sobresaliente en prudencia y en capacidad de persuasión. Por eso, al principio de su obra, dice: 20

De cuya lengua fluían palabras más dulces que la miel [24].

De manera que Agamenón hubiera preferido más tener como consejeros a diez ancianos semejantes a Néstor, que jóvenes como Áyax y Aquiles en la idea de que pronto habría conquistado Troya. Y, efectivamente, en otro pasaje demostró la importancia y utilidad del arte del discurso [25]. Pues, encontrándose ya los griegos poco dispuestos 21 22

---

[22] Colonia ateniense en Tracia. En el año 424 fue conquistada por los espartanos, y por Filipo de Macedonia en el 358. Con ocasión de las conquistas de Filipo, Demóstenes escribió sus *Olintíacas* y *Filípicas*.

[23] *Il.* IX 443.

[24] *Ibid.*, I 249.

[25] *Ibid.*, II 155-332.

a continuar la campaña, debido a la prolongación de la guerra, la dificultad del asedio y, todavía más, por la peste que había sobrevenido y por la discordia entre Agamenón y Aquiles y, cuando, además de esto, se levantó entre ellos un agitador [26] y perturbó la asamblea, la muchedumbre se precipitó hacia las naves y, embarcando con presteza, querían escapar, de suerte que nadie podía detenerlos, ni Agamenón sabía qué remedio se debía aplicar en aquellas
23 circunstancias. Pues bien, entonces sólo Odiseo fue capaz de hacerlos retroceder y desistir de su propósito y, finalmente, en compañía de Néstor, arengándolos los persuadió a quedarse. De manera que este hecho fue, a todas luces, obra de oradores. Uno podría exponer también otros mu-
24 chos ejemplos. Pero está claro que no solamente Homero, sino también Hesíodo, pensaron así: que la filosofía y también la retórica [27], en el verdadero sentido, son de utilidad

[26] Tersites. Homero en el pasaje citado anteriormente nos presenta a este personaje singular, de feo aspecto físico, frente a la belleza de sus héroes, que, sirviéndose de palabras rudas y desvergonzadas, osó disputar y ultrajar a los reyes. Tersites, según Homero, era «el más feo de los que llegaron a Ilión, cojo de un pie, bizco, jorobado, estrecho de pecho y su cabeza terminada en punta.» Solamente Odiseo se enfrentó a él, que, «turbado y dolorido y mirando como un idiota, se enjugó *sus lágrimas»*. La pintura es una excepción en los poemas de Homero. Los cínicos, en su repudio de lo heroico, vieron en este personaje la exaltación del plebeyo. Modernamente, el pasaje de Tersites se ha interpretado como una situación en la que por primera vez se oye la voz del pueblo en la historia de Grecia.

[27] Este pasaje, en el que retórica y filosofía se consideran útiles para la educación del Príncipe, creo que refleja la mentalidad de la época en que Dión escribe. El prusense se formó en ambas disciplinas y, a lo largo de su vida, parece que permaneció fiel a las ideas de su juventud, como corresponde al pragmatismo de un político, aunque, con ocasión de su destierro, se acentúa la presencia de elementos cínicos en su obra.

para el rey, como se ve en aquellos versos en que habla de Calíope [28]:

Ella es la que acompaña a los venerables reyes,
a quien las hijas del poderoso Zeus honran,
si advierten que desciende de los hijos nutridos de Zeus [29].

Así pues, querido padre, componer un poema épico o escribir libros en prosa, como esas cartas que tú escribes [30], por las que aseguran que eres muy reputado, pienso que no es absolutamente esencial para los reyes, sino cuando son jóvenes todavía y disfrutan de tiempo libre, como también se dice que te esforzaste en Tebas en lo relativo al arte del discurso; tampoco el rey ha de ocuparse de la filosofía en profundidad, sino que ha de vivir sin afectación y sencillamente, mostrando en su propia conducta un carácter humanista, clemente, justo e, incluso, magnánimo y varonil, complaciéndose, sobre todo, en las rectas acciones, lo cual está más próximo de la naturaleza divina; y, cuando tenga ocasión, que oiga de buen grado los razonamientos de la filosofía, siempre que no sean manifiestamente opuestos a sus costumbres, sino acordes con ellas. Aconsejaría a un hombre noble y de condición real deleitar su espíritu en la poesía y aplicar su atención a ella, 25 26 27

[28] En su origen, como sucede con el resto de las Musas, no tenía funciones especializadas. Desde época alejandrina fue considerada como protectora de la poesía lírica. En ocasiones, también de la épica y de la oratoria, como por ejemplo, aquí.

[29] Hesíodo, *Teogonía* 80-82.

[30] Conservamos ochos cartas falsamente atribuidas a Filipo. Cuatro están dirigidas a los atenienses y las otras cuatro a los siguientes personajes: a los tebanos, a los aliados del Peloponeso, a Aristóteles y a su esposa Olimpia. Cf. Hercher, *Epistolographi Graeci*, París, 1873, páginas 461-467.

aunque no a toda, sino a la más excelente y provechosa, cual sabemos que solamente es la de Homero, una parte de los poemas de Hesíodo semejante a los de Homero, y si uno selecciona algún pasaje útil de otros poetas.

28 Tampoco, prosiguió Alejandro, desearía aprender toda la música, sino limitarme únicamente a la que se entona con la cítara o la lira en los himnos y alabanzas a los dioses y también, en mi opinión, a la que canta los loores de guerreros famosos. Pero no sería decoroso para los reyes cantar las *Odas* de Safo o las composiciones amatorias de Anacreonte, sino, a lo sumo, algunas odas de Estesícoro o de Píndaro, si hubiese necesidad. Pienso que para 29 cualquier circunstancia Homero es suficiente [31].

—¿Acaso crees —intervino Filipo— que algunos versos de Homero deben recitarse al son de la cítara o de la lira?

Y Alejandro, mirándolo ásperamente, como un león [32], contesto:

—Yo por mi parte, querido padre, creo que muchos versos de Homero son adecuados para cantarlos al son de la trompeta, ¡por Zeus!, no de la que toca a retirada, sino de la que suena para llamada y ataque, cantos entonados no por un coro de mujeres o de doncellas, sino por una falange en armas, mucho más belicosos que los poemas de Tirteo entre los espartanos [33].

---

[31] *Como ya se ha dicho*, Platón había desterrado a los poetas de su Rupública ideal. También Alejandro (= Dión), desaconseja una gran parte de la poesía antigua para la formación del príncipe. Pero Dión disiente del criterio de Platón acerca de Homero.

[32] La mirada es un gesto característico del sabio en los diálogos-disputa.

[33] Tirteo, en el siglo VII a. C., fue el verdadero creador de la poesía como arenga militar, y el padre de la poesía guerrera por excelencia; se decía que los espartanos embriagados *con los ritmos* y frases combativas del poeta se lanzaban al asalto de las filas enemigas. Sus composicio-

Entonces lo alabó Filipo por haber hecho una exposición de Homero con tanta belleza y dignidad. 30

—Pues bien —continuó Alejandro—, también Homero ilustra esto que ahora hemos mencionado. Por ejemplo, representa a Aquiles, cuando permanecía inactivo en el campamento de los aqueos, entonando canciones que no eran ociosas ni amatorias, aunque el poeta dice que Aquiles estaba enamorado de Briseida y manejaba una cítara, ¡por Zeus!, que él no había comprado ni llevado de casa de su padre, sino que la había elegido del botín, cuando conquistó Tebas de Misia [34] y dio muerte a Eetión, el suegro de Héctor; donde Homero dice: 31

su ánimo deleitaba y cantaba las hazañas de los héroes [35];

porque nunca un guerrero noble y de condición real debe olvidarse del valor ni de las hazañas gloriosas, ni cuando bebe, ni cuando canta, sino que él, a lo largo de su vida, ha de estar realizando una hazaña grande y señalada o acordándose de las que hicieron sus iguales.

Así razonaba Alejandro con su padre, revelando su manera de pensar. Pues, casualmente, amaba a Homero, y no sólo sentía admiración por Aquiles, sino que, además, trataba de emularlo a causa de la poesía de Homero, al igual que algunos apuestos mancebos rivalizan a veces con otros porque consiguen mejores amantes. Pero de los demás poetas no se preocupaba mucho. Hizo mención [36] 32 33

---

nes coadyuvaron a la victoria de Esparta sobre Mesenia. Cf. fragmentos de Tirteo en F. Rodríguez-Adrados, *Líricos y Yambógrafos*, Barcelona, I, 1965, págs. 117-140.

[34] *Il.* VI 415 ss.

[35] *Ibid.*, IX 189.

[36] En la conversación con su padre, cf. §§ 13 y 28.

de Estesícoro y de Píndaro, porque el primero parece que fue imitador de Homero y porque compuso con cierta dignidad la *Conquista de Troya* [37], y del segundo, de Píndaro, por la altura de su ingenio y porque elogió a su antepasado y epónimo, llamado Alejandro el helenófilo [38], al que el poeta alude en sus versos:

epónimo de los afortunados Dardánidas [39].

Por esta razón, cuando más tarde destruyó Tebas [40], dejó únicamente intacta la mansión de Píndaro [41] y dio la orden de poner esta inscripción:

DE PÍNDARO, AMANTE DE LAS MVSAS, LA MORADA NO INCENDIÉIS.

Indudablemente sabía hacer muchos favores a los que lo elogiaban sin adulación. ¡Tan amigo era de la gloria!

34 —¡Bien, hijo!, decía Filipo, con cuánto agrado te oigo decir estas palabras. ¿No consideras digno que el rey decore su palacio para deleite propio, ornamentándolo con materiales muy costosos como el oro, el bronce y el marfil?

---

[37] De esta obra sólo nos han llegado una docena de exiguos fragmentos. Parece que derivaba de *La destrucción de Troya* de Arctino de Mileto, la *Pequeña Ilíada*, de Lesques de Mitilene, y un poema de Sácadas de Argos de igual tema. Influyó en VIRGILIO (*Eneida* II) y en Quinto de Esmirna, cf. F. RODRÍGUEZ-ADRADOS, *Lírica griega arcaica (Poemas corales y monódicos, 700-300 a. C.)*, B.C.G., Madrid, 1980.

[38] Alejandro I (498-454 a. C.), hijo de Amintas I. Tuvo que hacer frente a la invasión de Jerjes, aliándose con los griegos.

[39] PÍNDARO, fr. 120 (BERGK). Realmente se trata de una alusión a Alejandro o Paris, hijo de Príamo y descendiente del primer rey de Troya, Dárdano.

[40] En el 335 a. C.

[41] Sobre la casa de Píndaro, cf. ARRIANO, I 9, en que cuenta la misma historia sin aportar la inscripción. Se decía que Alejandro respetó la casa del poeta y a sus descendientes.

—De ningún modo, querido padre —respondió Alejandro—. Antes bien, debe adornarlo con los despojos y armas de los enemigos. Incluso los templos para adorar a los dioses deben adornarse con tales dones, como pedía Héctor cuando desafiaba a combate al mejor de los aqueos; declarando que, si obtenía la victoria, entregaría el cuerpo a sus aliados, pero 'me llevaré su armadura como botín —decía—
y colgaré sus armas en el templo de Apolo, el que hiere
[*de lejos*'[42].

35 Porque este ornato para cualquiera de los templos es más precioso que el de las esmeraldas, jaspe y cornerinas, cual era aquel con que Sardanápalo[43] se adornó en Nínive. Pues tales ostentaciones no son propias, en modo alguno, de un rey, sino atavíos de moza casquivana y de mujer extravagante.

36 Por consiguiente —proseguía—, no envidio tanto a los atenienses por la suntuosidad de los gastos para el embellecimiento de su ciudad y sus templos, como por los hechos memorables que realizaron sus antepasados. En efecto, por monumento mejor y más excelente tienen la daga persa de Mardonio[44] y los escudos de los espartanos capturados una vez en Pilos[45], que los Propileos de la Acrópolis y el *Olimpeión,* que costó más de diez mil talentos[46].

---

[42] *Il.* VII 83.

[43] Ejemplo de molicie, cf. Discurso I 3.

[44] PAUSANIAS, I 27, cuenta que vio la espada de Mardonio (la cual había esgrimido el general persa en la batalla de Platea) colgada en el Partenón de Atenas.

[45] Se refiere al episodio de la guerra del Peloponeso del año 424 a. C., en que fueron capturados 292 soldados en la isla de Esfactería, y llevados posteriormente a Atenas; cf. TUCÍDIDES, IV 39-40.

[46] Templo de Zeus Olímpico, al este de la Acrópolis, del que todavía permanecen en pie algunas columnas. Comenzó a construirse hacia el

37 —En ese sentido, pues —dijo Filipo—, no podrías elogiar a Homero. En efecto, describió el palacio real de Alcínoo [47], griego e isleño, como adornado no sólo con jardines, árboles y fuentes, para vivir placenteramente, sino, además, con estatuas de oro. Y todavía más, ¿acaso no describe la mansión de Menelao, y eso cuando regresaba de la campaña, como si fuese de Persia y de Media, casi igualándola a los palacios de Semíramis [48] o de Darío y de Jerjes? Dice, por ejemplo:

38 *Pues resplandecía como el brillo del sol o de la luna*
la mansión excelsa del glorioso Menelao,
resplandor de oro, de bronce, de plata y de marfil [49].

39 Pues, según tu opinión, antes debía resplandecer la mansión de Menelao con los despojos de troyanos que con estas riquezas.

Entonces Alejandro, parándose un instante, le dijo:

—A mí, al menos, me parece que tampoco a Homero le faltaría respuesta para esta objeción. Sin duda que des-40 cribió el palacio real de acuerdo con el carácter de Menelao, al único de todos los griegos que llamó guerrero afeminado [50]. En efecto, este poeta no suele mencionar nunca en vano ninguna de las demás cosas, sino que, al contrario, acomoda el vestido, la casa y el género de vida con el carácter de los personajes. Por eso, embelleció el palacio

535 a. C., en tiempos de Pisístrato, y la construcción terminó en tiempos del emperador Adriano, 125-130 d. C. El talento valía 6.000 dracmas.

[47] *Od.* VII 84-132.

[48] Famosa reina asiria, que construyó unos palacios en la capital del reino, Nínive.

[49] *Od.* IV 45-46.

[50] *Il.* XVIII 588.

real en el país de los feacios con jardines y árboles frutales de hojas y frutos perennes y fuentes que corrían siempre.

41 Y todavía más, la mansión de Calipso, puesto que era una diosa hermosísima y humanísima que moraba ensimismada en una isla. Y, unas veces, dice [51] que aquella isla era odorífera por los suavísimos perfumes que ardían en ella y, otras veces, que era muy umbrosa, por los árboles floridos; y que en círculo sobre la gruta crecía una hermosa parra cargada de racimos, y, delante de la mansión, había verdes prados llenos de apio y de otras hierbas y, en el centro, cuatro fuentes de agua clara y cristalina que corría por doquier, puesto que era un lugar llano y no en pendiente. Pues todas estas cosas eran, naturalmente, amables y placenteras en mi opinión, conforme a las costumbres de la diosa.

42 En cuanto a la mansión de Menelao, muy suntuosa y rica en oro, me parece que era propia de un descendiente de reyes de Asia. Porque Menelao vivió no mucho después de Tántalo y de Pélope [52]. Por eso creo que Eurípides en su coro hace una alusión velada a esta circunstancia cuando el rey entra en escena:

> *...Menelao,*
> *y muy claro puede verse en su boato,*
> *que es de la sangre de los tantálidas* [53].

43 Pero el palacio de Odiseo de ningún modo es semejante al de éstos, sino que, como mansión de un hombre valeroso, Homero la ha equipado con estas miras. Pues dice así:

---

[51] *Od.* V 55-74. Ejemplo típico de *locus amoenus.*

[52] Menelao era hijo de Atreo, que, a su vez, lo era de Pélope y éste de Tántalo.

[53] *Orestes* 349-351.

las habitaciones están unas sobre otras, el patio
está rodeado por un muro y por almenas; y las puertas,
[bien ajustadas,
son de dos hojas. Ningún guerrero podría despreciar esta
[mansión [54].

44 Pero hay pasajes en los que debemos entender que el poeta escribe como aconsejando y amonestando, otros en los que únicamente está como narrando, y muchos otros como vituperando y escarneciendo. Parece, es cierto, que, en cuanto al sueño y al quehacer de la vida diaria, Homero es suficiente para proporcionar una educación digna de un héroe y, precisamente, propia de un rey, de tal modo que Licurgo, por haberlo aprendido de Homero, instituyó para los espartíatas las cenas lacedomonias en banquete común [55].

45 Porque también cuentan las historias de Licurgo que, admirador de Homero, fue el primero que desde Creta o desde Jonia introdujo la poesía en Grecia continental [56]. Por ejemplo, Homero representa a Diomedes como recostado en un lecho muy duro, sobre una piel de un agreste toro, dejando en derredor las lanzas erguidas con puntas de hierro por delante, no por razones de adorno, sino dispuestas para empuñarlas [57]. Y cuando obsequia a sus hé-

---

[54] *Od.* XVII 266-268.

[55] En Esparta y en Creta el principal rito del día consistía en una comida pública organizada por las clases dirigentes. La asistencia a estas comidas era obligatoria, por constituir un factor importante de unión y de fortalecimiento de la conciencia nacional de la clase gobernante.

[56] Esta observación de Dión sobre el origen de la poesía en Grecia contiental a partir de Creta y de Jonia nos parece importante y ha merecido, creo, poca atención por parte de los estudiosos del tema.

[57] *Il.* X 150-156.

roes con carnes, éstas son siempre de buey, evidentemente por razones de vigor corporal y no de placer [58].

Por ejemplo, Homero dice que Agamenón, rey de todos los aqueos y hombre muy rico, sacrificaba siempre un buey, incluso cuando convidaba a los nobles, y que a Áyax, después de la victoria, lo obsequió [59] con los lomos de un toro. Pero Homero nunca representó a sus héroes comiendo peces [60], aunque por aquellos años tenían establecido su campamento a la orilla del mar, y a pesar de llamar habitualmente al Helesponto, como es en realidad: «en peces abundante» [61]. Platón ha recordado muy exactamente este hecho [62]. En efecto, ni siquiera a los pretendientes que 46 47

[58] *Ibid.*, VII 134.

[59] *Ibid.*, 321.

[60] Los griegos de época heroica hacían tres comidas al día: desayuno (*áriston*, *Il.* XXIV 124), almuerzo (*deîpnon*, *ibid.*, II 381) y cena (*dórpon*, *ibid.*, VII 370; *Od.* II 20). De las tres, la primera solía ser, como actualmente en los países mediterráneos, muy ligera. Los héroes homéricos son normalmente parcos en su yantar y muy poco exigentes con la cocina. Desconocen, en efecto, toda clase de dulces; no toman normalmente ni huevos ni pescado, ni caza; no cuecen los alimentos, parecen ignorar el uso culinario del aceite, y como condimento sólo emplean la sal (cf. *Il.* IX 214). Su manjar predilecto es la carne de buey (*ibid.*, II 403, VII 315; *Od.* XIX 420), de cerdo (*ibid.*, XIV 80), de cabra y de cordero, que ellos mismos se encargan de asar en las brasas con verdadera delectación. Cf. L. Gil, «La vida cotidiana», en la obra colectiva *Introducción a Homero*, Madrid, 1963, págs. 440-464. (Esta obra ha sido reeditada en 1983.)

[61] Epíteto formulario aplicado al mar en general. Referido al Helesponto, no tiene el valor semántico real que aquí le atribuye Dión. No obstante, como sabemos por *Od.* XX 250, el pescado de las costas de Asia Menor era conocido por su pobre sabor, incluso actualmente. Este hecho puede justificar el desprecio de Homero por el pescado como artículo de alimentación. Cf. J. A. Scott, en *Class. Journ.* 17 (1921), 323 sigs., y 18 (1922), 242 sigs.

[62] *República* 404b. En este pasaje, Platón habla de la frugalidad de los héroes homéricos.

eran tan glotones y lujuriosos, aun cuando banqueteaban
48 en Ítaca, les sirve pescado. Homero, sin embargo, no trata de esto sin ninguna finalidad, él mismo declara abiertamente cómo ha de ser el mejor alimento y para qué fin se ha de preparar. En efecto, siempre que desea elogiar algún alimento lo llama «manjar reparador», porque da vigor, esto es, fuerza [63]. Esto lo dice enseñando y exhortando a que también los nobles deben tener cuidado de la comida, porque el poeta, casualmente, no era un inexperto de los más variados y sabrosos manjares, *de tal manera* que los pueblos que son desordenados en la comida y en la bebida —persas, sirios y, entre los griegos, los de Magna *Grecia* [64], *y los jonios*— *ni* siquiera se aproximan a la prodigalidad y el lujo que encontramos en Homero.

49 —Pero, ¿cómo?, dijo Filipo. ¿Acaso Homero no concede a sus héroes vestiduras lo más finas posibles?

—Sí, ¡por Zeus!, respondió Alejandro. Pero no una vestidura mujeril, ni de muchos colores [65]. En efecto, Agamenón es al único al que representa adornado de púrpura [66], y también a Odiseo, pero sólo en el manto de púrpura que había traído de su casa [67]. En efecto, Homero no cree que un jefe deba aparecer como hombre humilde, ni semejante a los del vulgo ni a los particulares; al contrario, piensa que debe diferenciarse del resto en el vestido y en

---

[63] Dión emplea aquí una etimología incorrecta.

[64] Los griegos del sur de Italia. Incluso hoy día se emplea el término de «sibarita», como ejemplo de vida muelle y regalada, para señalar a las personas que se deleitan con manjares y placeres exquisitos.

[65] Un vestido variopinto y multicolor era símbolo de conducta taimada y de carácter variable (cf. la imagen que Dión hace de Tiranía al final del Discurso IV).

[66] *Il.* VIII 221.

[67] *Od.* XIX 225.

la armadura, para demostrar su grandeza y dignidad, no por lujo ni por exquisitez en tales prendas. Homero, por 50 ejemplo, reprocha con ultraje a aquel cario que se presentó a la guerra engalanado con armadura, cuando dice:

También éste de oro engalanado al combate iba como una [jovencita.
¡Insensato!, no por ello se libró de la negra muerte,
pues sucumbió a manos del Eácida, ligero de pies,
en medio del río; y el eximio Aquiles expolió el oro del [cario [68].

El poeta se burla de su lujo y, al mismo tiempo, de su 51 vanidad, porque, realmente, en su muerte llevaba premios para los enemigos. Luego está claro que Homero no aprueba llevar vestiduras recamadas de oro, sobre todo cuando se va a la guerra, brazaletes, collares y aun testeras y riendas de oro para sus caballos, como se jactan de llevar los persas, porque no tienen a Homero como censor en asuntos de guerra.

De acuerdo con estas costumbres, Homero hizo valien- 52 tes a los capitanes y disciplinada a la tropa. Por ejemplo, la describe, cuando avanza,

en silencio, temiendo a sus caudillos [69].

En cambio, los bárbaros avanzan con mucho alboroto y confusión, como grullas [70]. Mostrando que lo primero

---

[68] *Il.* II 872-875.

[69] *Ibid.*, IV 431.

[70] *Ibid.*, III 1-9. Al comienzo de *Ilíada* III, los ejércitos aqueo y troyano aparecen ordenados para la batalla. A los troyanos se les carecteriza con los términos *klangḗ* y *enopḗ*, «alarido» y «estrépito», signo externo del tumulto que les acompaña. A los griegos, en cambio, les precede el «silencio» (*sigḗ*), signo de educación y de cultura. Esta observación

es muy importante como causa de salvación y garantía de victoria en los peligros, el que los soldados sean temerosos de sus jefes, porque todos aquellos que no temieran a sus jefes pronto temerán a los enemigos.

53 Y, además, dice que los aqueos, cuando vencían, acampaban en silencio [71]; pero entre los troyanos, cuando les parecía que eran superiores, se pasaban la noche con:

sonido de flautas y zampoñas y bullicio de las gentes [72],

como si ésta fuera señal suficiente de excelencia o de cobardía de aquellos que sobrellevan la prosperidad con en-54 tusiasmo y la adversidad con desgana. Por eso, a mí, padre mío, me parece que Homero es el más excelente de los maestros de disciplina, y quien se fundamente en él prestándole atención será el rey más afortunado y excelente. Porque él mismo nos expone claramente dos virtudes propias de un rey: la fortaleza y la justicia, en aquel pasaje que dice:

En ambas cosas: un rey excelente y valiente lancero [73],

como si las demás virtudes acompañaran a estas dos.

55 Sin embargo, no solamente creo que el rey debe distinguirse por su coraje y dignidad, sino que también es necesario que no preste oídos a otros artistas, ni a los flautistas, ni a los citaristas, ni a los que cantan canciones lascivas y voluptuosas, ni debe tolerar el dañino entusiasmo por los escritos corruptos, compuestos para deleite de los ne-

---

de bárbaros = ruido, y griegos = silencio, se debe a Lessing, y es una característica del espíritu europeo y civilizado, al igual que la disciplina y el orden.

[71] *Il.* XXIV 1-3.

[72] *Ibid.*, X 13.

[73] *Ibid.*, III 179.

cios; al contrario, en primer lugar, debe desterrar tales 56 cosas lo más lejos posible, expulsarlas lejos de su alma; en segundo lugar, ha de desterrar fuera de la capital de su reino las burlas obscenas, y a los autores de tales burlas con sus chistes mordaces, ya estén escritos en verso, ya en prosa. Y, además de esto, debe abolir las danzas y los bailes indecentes y las actitudes lascivas de mujeres en danzas licenciosas, los ritmos penetrantes y sin número ni compás tocados al son de las flautas, las canciones afeminadas de ritmos discordantes y la variedad de formas de los instrumentos músicos. Se cantará y se admitirá un solo canto: 57 la canción que conviene al dios de la guerra, muy fuerte y belicosa, que no causa deleite ni languidez en los oyentes, al contrario, produce terror inmenso y espanto, como el que suscita el mismo Ares

vivamente desde el punto más alto de la ciudad a los
[troyanos animando [74],

como Aquiles, cuando con su sola voz, antes de ser visto, puso en fuga a los troyanos y causó la destrucción de doce héroes en medio de sus carros y armas [75]. Y, además, 58 la oda triunfal compuesta por inspiración de las musas para la celebración de la victoria, como fue aquel peán que Aquiles mandó cantar a los aqueos, al mismo tiempo que llevaba el cuerpo de Héctor junto a las naves, siendo él mismo el que dio comienzo al canto:

Ahora, ea, cantando el peán, hijos de los aqueos,
junto a las cóncavas naves regresemos y llevémonos este
[cadáver.

[74] *Ibid.*, XX 52.
[75] *Ibid.*, XVIII 228-231.

Hemos conseguido una gran victoria: matamos al divino [Héctor,
a quien los troyanos en su ciudad suplicaban como a un [dios [76].

59 Aún más, creo que debe ser admitida la exhortación para la batalla, como aquella composición de los espartanos cuando entran en combate, muy adecuada a la constitución de Licurgo y a las instituciones espartanas:

¡Avanzad, oh jóvenes de Esparta, fecunda en hombres [valerosos,
hijos de padres ciudadanos.
En la izquierda llevad el escudo delante
y la lanza osadamente blandid,
no perdonando vuestras vidas,
pues ésta no es la costumbre de Esparta! [77].

60 Nuestro rey deberá introducir danzas y coros semejantes a estos cantos, compuestos no en movimientos deshonestos ni afeminados, sino viriles y sobrios en un ritmo sosegado. El ritmo de la danza será el enoplio [78], cuya ejecución se atribuye a los dioses y, al mismo tiempo, es un ejercicio propio de guerreros, danza en la que dice el poeta que Meriones era un experto, cuando en boca de un troyano puso estas palabras:

¡Meriones!, muy pronto, aunque seas muy experto en la [danza,
mi lanza te hubiera travesado de parte a parte, si hubiera [logrado alcanzarte [79].

---

[76] *Ibid.*, XXII 391-394.

[77] Composición atribuida a Tirteo, pero probablemente de época más reciente, cf. D. L. PAGE, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1967², fr. 869.

[78] La ejecución estaba a cargo de danzarines completamente armados.

[79] *Il.* XVI 617-618.

¿O acaso piensas tú que el poeta quería significar que otras danzas le eran enseñadas al hijo de Molo [80], considerado como uno de los mejores entre los aqueos, y no la danza militar de los curetes [81], danza que era propia de los naturales de Creta, de movimiento veloz y rápido para balancearse y esquivar fácilmente el tiro? Además de estas consideraciones, se sigue que el rey no debe elevar plegarias al igual que otros hombres, ni tampoco invocar a los dioses como hace en sus ruegos el poeta jonio Anacreonte:

61

62

¡Oh Señor!, con quien Eros domeñador
y las Ninfas, de azulados ojos,
y la purpúrea Afrodita
juegan, tú que recorres
las elevadas cimas de los montes,
de rodillas te suplico, y benévolo ven a mí,
a escuchar la plegaria que te ha sido grata.
Para Cleobulo sé buen consejero:
que mi amor acepte, ¡oh Dioniso! [82].

[80] Meriones era hijo de Molo, un cretense. Mandaba con Idomeneo el contingente cretense que fue a Troya y dio muerte a varios héroes troyanos. Pasaba por ser un excelente danzarín. Cf. APOLODORO, *Biblioteca* III 1, 1, y PLUTARCO, *Marc.* 20.

[81] Pueblo que en época muy remota ocupaba Etolia, de donde fueron expulsados por Etolo y Meleagro. También se daba este nombre a unos genios que tuvo Zeus en su séquito durante la infancia. A veces aparecen identificados con los curetes de Etolia. Cuando fueron expulsados de esta región, anduvieron errantes por el mundo griego, se unieron en Frigia al cortejo de Dioniso y desde allí pasaron a Creta, donde los sitúa la leyenda más divulgada, referida a la infancia de Zeus. Los curetes con sus gritos y ruidosas danzas guerreras impidieron que Crono descubriera al dios niño y permitieron que éste llegara a la edad viril. Cf. H. JEANMARIE, *Couroi et Courétes*, Lille, 1939.

[82] Fr. 2D. Dión es la única fuente de este poema. El orador condena una vez más la poesía de Anacreonte (cf. *supra*, 28b). Por las razones

63 ¡Oh, por Zeus!, tampoco convienen a los reyes aquellos votos de los cantos de banquetes, y de los simposios atenienses [83]; al contrario, tales votos son propios de hombres vulgares y de las alegres y licenciosas reuniones de las fratrías:

¡Quisiera ser una hermosa lira de marfil
y que amables muchahos me llevaran en el coro
de Dioniso!
¡Quisiera ser un broche hermoso cargado de oro
y que una joven bella me llevara colgado
en su pecho! [84].

---

aquí expuestas y asumidas más tarde por los padres y escritores eclesiásticos, se nos perdió casi toda la lírica griega arcaica y de época helenística.

[83] La canción convival ateniense surgió como resultado de las luchas político-sociales de los siglos VII-V. Los nobles descontentos se reunían en banquetes y, después de entonar a coro el peán del simposio, se daba paso a la canción propiamente convival: el escolio, poesía monódica entonada por turno a cargo de cada uno de los comensales y acompañada por la lira. ATENEO (XI 693f ss.) hace mención de estos escolios áticos. Nos han llegado 48 fragmentos, algunos de ellos de uno o dos versos. Cf. F. J. CUARTERO, «Estudios sobre el escolio ático», *Bol. Inst. Est. Pol.* I (1967), 5-28.

[84] *Scolia anonyma* 17, 18D. Cf., también, ATEN., 695c. Se han relacionado estos dos escolios con los Pisistrátidas. Ambos hacen alusión a un ambiente festivo. Pisístrato, para popularizar su régimen dictatorial, instituyó el 24 de marzo del año 534 la fiesta anual de las Grandes Dionisíacas. En la procesión solemne participaban cincuenta adolescentes, huérfanos de ciudadanos muertos en defensa de la patria. A ellos parece que se refiere el fr. 17D. En las Grandes Panateneas participaba una procesión de doncellas, portando vasos de oro y plata y ataviadas con rico ajuar. La reputación de tales doncellas tenía que ser intachable. Con ocasión de tal fiesta parece que se compuso el fr. 18D. Para un estudio y traducción de los escolios que nos han llegado, cf. RODRÍGUEZ-ADRADOS, *Lírica griega arcaica...*, págs. 100-116, con una exhaustiva bibliografía.

Al contrario, será mucho mejor aquella plegaria que 64 Homero pone en boca del rey de todos los helenos:

¡Zeus gloriosísimo, poderoso, señor de la negra tempestad,
[tú que vives en el éter,
que no se ponga el sol ni sobrevengan las tinieblas,
antes yo destruya con ardientes llamas el espacioso palacio
[de Príamo,
ofrezca sus pórticos al fuego destructor, rompa la coraza
de Héctor en su mismo pecho, con el bronce desgarrada
y en torno a él muchos de sus compañeros
caídos en el polvo con los dientes muerdan la tierra! [85].

Muchas otras lecciones y enseñanzas valerosas y pro- 65 pias de un rey podrían aducirse basándose en Homero, sobre las que en otra ocasión hablaremos más extensamente que en el momento actual. Sin embargo, su opinión puede conocerse fidedignamente en todos estos pasajes: cree que el rey debe ser el mejor de todos, pero especialmente en el caso de Agamenón, cuando por primera vez pasa revista al ejército y hace cómputo de la totalidad de sus jefes y del número de naves; porque en este pasaje el poeta no 66 deja lugar para la comparación de ninguno de los demás héroes con Agamenón, sino que cuanto un toro supera a los otros del rebaño en fuerza y grandeza, tanto dice que supera el rey a los otros hombres, expresándose de esta manera:

Como en la vacada el buey más excelente de todos es
el toro, porque sobresale entre las vacas que pacen en el
[campo
así también al Atrida hizo Zeus que fuera en aquel día,
insigne y eximio entre muchos héroes [86].

---

[85] *Il.* II 412-418.
[86] *Ibid.*, 480-483.

67 Y esta comparación, a mi parecer, no ha de entenderse de forma simplista, como si el poeta únicamente quisiera demostrar y elogiar sus fuerzas; porque, en tal caso, habría tomado como símil con seguridad al león, si hubiera pensado en hacer una caracterización perfecta; sino que quiso demostrar la mansedumbre de su carácter y la buena disposición de ánimo en favor de sus súbditos. Porque el toro no es solamente uno de los animales más nobles: ni para su propio provecho utiliza su fuerza, como, por ejemplo, el león, el jabalí y las águilas, cuando persiguen al resto de los animales y por causa de su alimento llegan a ser superiores (por esta razón, precisamente, uno podría decir que estos animales son, más bien, símbolo de la tiranía que de la realeza). En cambio, el toro, en mi opinión, 68 es utilizado acertadamente por el poeta para encarnar la imagen de la realeza y del rey, porque se sirve de alimento fácil y de pasto [87], de tal suerte que no necesita cometer ninguna violencia por causa de su nutrición, ni arrebatar avariciosamente su alimento, pero él, de igual forma que los reyes bienaventurados, debe procurar diariamente abun- 69 dancia de recursos necesarios para la vida. El toro manda y gobierna a los de su especie con benevolencia y, por así decirlo, con solicitud, unas veces, conduciéndolos como guía al pasto y, otras veces, no retrocediendo si aparece alguna fiera; al contrario, es defensor de todo el rebaño, trata de socorrer a los débiles y procura salvar a la manada de fieras peligrosas y salvajes, como debe hacerlo el gobernante y el verdadero rey, digno de la mayor estima entre 70 los hombres. Y, a veces, cuando aparece una manada

[87] El pasaje sugiere una mentalidad cínica por la recomendación que hace del vegetarianismo, propio de la ascesis cínica y pitagórica de aquella época.

extraña, lucha contra el guía de la misma por la victoria, para demostrar que él es el mejor y que su rebaño es el mejor. Pero al toro no le gusta pelear con los hombres; al contrario, aunque la naturaleza le ha hecho guía capacitadísimo y excelente entre los animales irracionales, con todo, somete su empuje al imperio de otro que es mejor; a pesar de no haber sido vencido ni haberse retirado ante la fuerza, el brío o la violencia de ningún otro, se somete de forma espontánea con entendimiento y con prudencia. ¿Y cómo no diría uno que éste es un precepto y una enseñanza propios de reyes prudentes: la necesidad de que, 71 apareciendo como el mejor, pueda gobernar a sus semejantes, y, ejerciendo su dominio con justicia y de acuerdo con la naturaleza, pueda salvar a sus súbditos, tomando decisiones previsoras y apoyándolas con las armas siempre que sea necesario, y protegerlos de salvajes e ilegales tiranos, y rivalizar con otros reyes, si los hubiere, por la virtud e intentar, si fuera posible, el mando de todos los hombres dondequiera que se encuentren para mirar por el bien común, y seguir a los dioses como a sus superiores, como 72 si fueran, a mi modo de ver, los mejores pastores, y tributar el máximo honor a su naturaleza superior y más dichosa, considerando que ellos son sus señores y gobernantes, y demostrar que la posesión más preciosa del dios, el rey primero y más poderoso, es en primer lugar él, el rey, y, en segundo término, los súbditos que han sido puestos a su servicio?

Y, además, así como los vaqueros expertos, cuando 73 nace un toro difícil y salvaje y manda, desenfrenadamente, con violación de las leyes de la naturaleza, porque desprecia y hiere a los de su propio rebaño, pero permite a los de fuera que vengan a acometerlo y pone por delante a la manada desvalida, y cuando no existe ningún peligro,

se torna insolente y embravecido, unas veces, mugiendo irritada y amenazantemente y, otras veces, hiriendo con sus enhiestos cuernos al que no puede sostenerse, haciendo ostentación de su fuerza en medio de los flacos y de los que no pueden luchar, y porque no deja pacer en calma al conjunto de la vacada a causa del temor y del miedo, entonces los amos y vaqueros van en su busca y lo apartan de la vacada, en la idea de que no es útil ni apropiado

74 para guiar al rebaño; pero al toro que ven manso con las vacas que lo siguen, decidido y valiente frente a las fieras, competente, animoso y capaz de velar y de guiar a la manada, sumiso y obdiente con los vaqueros, a este tal lo mantienen hasta sus últimos días, aunque esté muy pesado

75 de cuerpo por los años; así también los dioses y, especialmente, el gran rey de reyes, Zeus, como protector común y padre de los dioses y de los hombres, a aquel que llega a ser entre los hombres un gobernante violento, injusto e ilegal, que hace ostentación de su poder, no contra los enemigos, sino contra los súbditos y amigos, insaciable de placeres, insaciable de riquezas, pronto para la sospecha, implacable cuando se irrita, rápido para dar oídos a calumnias, empecinado ante los razonamientos, perverso, intrigante, ruin, osado, exaltador de los malvados, envidioso de los superiores, ignorante de la educación, que a ninguno considera amigo y, de hecho, no tiene ninguno en la idea de que ‹el posible amigo› es como la menor

76 de sus posesiones; a este tal Zeus lo desecha y lo excluye, considerando que es indigno de reinar y de participar de su honra y del sobrenombre de rey, y lo rechaza con afrenta e ignominia, como creo que también a Fálaris, a Apolo-

77 doro [88] y a otros muchos de su misma índole; pero a aquel

[88] Fálaris y Apolodoro eran prototipos de tiranos. El último lo fue de Casandria hacia el 298 a. C.

que es un rey valiente, amigo de la humanidad, benévolo con sus súbditos, al que se honra en la virtud y en su lucha por no aparecer inferior a los demás hombres buenos, al que se esfuerza en hacer cambiar a los que obran inicuamente, al que ayuda a los débiles, a tal rey Zeus lo admira por su virtud y lo sostiene hasta la vejez el mayor tiempo posible, como sabemos, por tradición, de Ciro [89] y de Déyoces el medo [90], Idantirso el escita [91], Leucón [92], de muchos reyes espartanos y, en tiempos más remotos, de algunos faraones de Egipto; y en el caso de que la necesidad 78 del sino le sobrevenga antes de alcanzar la vejez, al menos lo hace digno de fama imperecedera y de renombre en la humanidad para tiempo perdurable, como hizo —concluyó Alejandro— a nuestro antepasado Heracles, considerado hijo de Zeus a causa de su virtud [93].

Cuando Filipo escuchó tales palabras se alegró sobre- 79 manera y dijo:

—Alejandro, no en balde tuvimos en mucha estima a Aristóteles y le permitimos reconstruir su patria, la ciudad de Estagira en el territorio de Olinto [94]. Este hombre, en

[89] Ciro (559-529 a. C.), fundador del Imperio persa.

[90] Fundador del Imperio de Media. Reinó, según Heródoto, 53 años.

[91] Nombre genérico, aplicado a los reyes de Escitia, al igual que «faraón» entre los egipcios, o «minos» entre los antiguos cretenses.

[92] Rey del Bósforo, 393-353 a. C.

[93] Para un estudio de la figura de Heracles en Dión de Prusa, cf. L. Gil, «El cinismo y la remodelación de los arquetipos culturales griegos», *Rev. Univ. Coimbr.* (1980), 49-53.

[94] Estagira fue destruida durante las operaciones bélicas de Filipo contra las ciudades griegas de la península calcídica.—En el 342 a. C., fue nombrado Aristóteles preceptor de Alejandro, y a su requerimiento se reconstruyó su ciudad natal, erigiendo para su uso y el de sus discípulos un Gimnasio.

efecto, es digno de muchas y grandes mercedes, puesto que te ha enseñado estas lecciones acerca del gobierno y de los deberes de un rey, ya fuera interpretando a Homero, ya fuera de otra forma.

III

DE LA REALEZA (III)

INTRODUCCIÓN

En este discurso *De la realeza III,* Dión manifiesta en varias ocasiones, como curándose en salud, que no está adulando al *Princeps* [1]. De ello se infiere que la arenga tuvo lugar ante Trajano, ya que de otra forma sus palabras no tendrían sentido. Los elogios de Dión avalan la existencia de relaciones muy cordiales entre el orador y el emperador.

H. von Arnim [2] sugiere que este discurso fue pronunciado ante Trajano el día de su cumpleaños, un 18 de septiembre del año 104; pero tal circunstancia no es tan evidente, y Paolo Desideri [3] asegura que el discurso fue dirigido a Nerva.

---

[1] Se trata del tema del «amor por la libertad de palabra y el odio por la adulación», tópico literario del *lógos basilikós* o *speculum principis.* No se debe olvidar que estamos ante un discurso oficial o, al menos, ante la reelaboración de un discurso originalmente oficial, semejante al *Panegírico* de Plinio. La composición del Discurso III ha planteado numerosos problemas a los filólogos (cf. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898, págs. 414-425; J. Wegehaupt, *De Dionis Chrysostomi Xenopontis sectatore,* Gotha, 1896, págs. 70-80; P. Fisher, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus,* Leipzig, 1901, págs. 70-80).

[2] *Leben und Werke...* pág. 399.

[3] *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano,* Florencia, 1978, pág. 297: «Gli altri tre discorsi *Sulla regalità e sulla tirannide,*

El discurso, temáticamente, está relacionado con el primero y plantea numerosas dificultades en el nivel textual [4]. Probablemente el redactor del arquetipo utilizó en este discurso dos ediciones diferentes [5].

En razón de su contenido, los filólogos consideraron este discurso como una homilía cínica sobre las cualidades del rey ideal. Pero los elementos estoicos son frecuentes. Ciertas partes están claramente relacionadas con las reflexiones de Escipión en el *De republica* ciceroniano [6] y las influencias estoicas son innegables [7]. También la

---

ci presentano, nella varietà dei contesti specifici, un atteggiamento di fondo unitario che è profondamente diverso da quello riscontrato in quelli appena esaminati. Non è possibile neppure qui fissare una cronologia relativa sicura, anche se complessivamente appare certo che tutti e quattro i discorso indicati risalgono all'epoca post-esilica. L'unico indizio al quale ci sentiamo di dare un certo peso è quello che consentirebbe di assegnare all'età di Nerva il terzo *Sulla regalità:* il fatto che Dione dichiari di conoscere bene l'imperatore in carica, e il tono confidenziale di cui è pervaso tutto il discorso, sembrano concordare prefettamente con quanto Dione dice altrove dei suoi rapporti con Nerva, accennando alla sua morte: 'mi fu tolto un imperatore benevolo e che mi amava e da tempo era mio amico' (Disc. LIV 2).»

[4] H. von Arnim, siguiendo a Emperius, alteró la secuencia de los capítulos tal y como los presenta la tradición manuscrita, y en su edición adoptó el siguiente orden: 1-57, 62-85, 58-61, 86-111, 128-132, 112-127, 133-138. Pero De Budé y Cohoon mantienen el orden de los códices en sus respectivas ediciones.

[5] De ello se deduce que Dión no dio a este discurso una redacción definitiva. Desideri piensa (*Dione di Prusa...*, págs. 344-345) que tal hecho pudo estar motivado por la repentina desaparición de Nerva. Por su parte, J. Moles, «The adresse of the third *Kingship oration* of Dio Chrysostom», *Prometheus* X (1984), 65-69, niega que el Discurso III se pronunciase ante Nerva.

[6] M. Szarmach, «Les Discours *perì basileías* de Dion de Pruse», *Eos* LXIV (1976), 170.

[7] Cf. III 43-50 - Crisipo, fr. 617 (S.V.F.)

referencia al sol es de origen estoico o, tal vez, oriental [8].

La *Ciropedia,* de Jenofonte, con la idealización que hace de Ciro, es una de las obras que más han influido en la literatura posterior sobre la educación de Príncipes. En ella el monarca persa aparece como espejo de reyes; pero en este discurso es Trajano (o Nerva) el que ocupa las preferencias de Dión, y el rey de Persia aparece en desventaja.

Sipnosis

Presentación: anécdota inicial en forma de diálogo-disputa (1) y exordio de Dión (2-25).

- ¿Es dichoso el rey de Persia? Imposible responder sin conocer su manera de pensar (1).
- Intervención de Dión: «Pero yo, excelentísimo emperador, he vivido a tu lado.» (2).
- El tema de la libertad de palabra y de la adulación (2).
- Elogio de las virtudes de Nerva o de Trajano (2b-11).
- Nuevamente el tema de la adulación. Comportamiento de Dión en su destierro y «ahora» (12-25).

Elemento de transición: el ejemplo de Sócrates (26).

Diálogo de Sócrates e Hipias de Élide (27-41).

- Sócrates como Diógenes (= Dión) defiende la tesis según la cual el rey administra sabiamente a sus súbditos; comparación con el médico y el piloto de la nave (28).
- Elemento de transición: interviene Dión hablando en primera persona (29).
- Interviene Hipias. El tema de los *adýnata:* el rey puede hacerlos (30).

---

[8] Lo mismo habría que decir del tratado de PLUTARCO, *Ad. princ. iner.* 780b, 781f, 782d. Cf. n. a 82.

Respuesta de Sócrates. El tema del verdadero y falso rey: más difícil vencer las pasiones que hacer imposibles (31-35).

Nueva intervención de Hipias: el poder inmenso del Gran Rey (36-37).

Diálogo de transición (38).

Sócrates insiste en el mismo tema: cualidades del rey y vicios del tirano (38b-41).

Elemento de transición: termina el diálogo de Sócrates y, a partir de este momento, interviene sólo Dión hablando en primera persona (42).

Discurso de Dión (42b-138).

Propositio. Definición de la realeza y de la tiranía (43-44).

Argumentatio. Breve exposición de la teoría clásica de las tres formas de gobierno (45-47) y de las tres formas contrarias no basadas en la ley (48-49).

Posible elemento interpolado por la tradición manuscrita al suprimir la exposición sobre las tres formas de gobierno, y un desarrollo más amplio sobre la monarquía (49b-50).

La realeza, ejemplificada en la forma de organización social de muchos animales y de las abejas. La estructura cosmológica del universo debe servir de modelo al rey (50b).

El tema religioso:

El rey ideal y la divinidad (51-53).

Divinización y «heroicización» (54).

La preocupación por el reino y sus súbditos. Referencia a la imagen solar (55-57).

Catálogo de Virtudes. Comparación de la conducta del rey y del tirano (58-61).

El tema de la realeza como servicio impuesto por la divinidad (62-85).

- Enunciación (62).
- El ejemplo del piloto de la nave (63-65).
- El ejemplo del general y los soldados (66-67).
- El ejemplo del alma y el cuerpo (68-69).
- La comparación de la mujer y el hombre (70-72).
- El mejor ejemplo: el sol (73-83).
- Aplicación de los ejemplos anteriores a la actividad del rey (84-85).

El tema de la amistad (86-130).

- Es mejor carecer de recursos que de amigos (86).
- Absolutamente necesarios para los reyes (87).
- «Maquiavelismo» (88-89).
- Tópicos literarios sobre la amistad (90-110).
  - Diversos tipos de bienes (90-91).
  - Los bienes útiles no son placenteros (92).
  - Los bienes placenteros son inútiles (93).
  - La amistad un bien útil y placentero (94-95).
  - La alegría y el placer no son posibles en solitario (96-99).
  - Comparación con las medicinas (100).
  - Amistad y soledad en las alegrías y en las penas (101-103).
  - Comparación con los sentidos corporales (104-107).
  - Ventaja de la amistad (108-110).

Amistad y política (111-132).

- Ha de superar a todos en la amistad (111-112).
- Amistad y parentesco (113-115).
- El tirano es incapaz de tener amistad (116-118).
- Conducta del rey ideal con los parientes (119-121), y con la esposa «colaboradora de su decisión y de sus acciones» (122).

Felicidad, virtud, libertad y trabajo (123-127).
La elección de los amigos (128-132).

El rey y las diversiones. La caza (133-138).

DE LA REALEZA (III)

Sócrates [1], anciano y pobre, a quien tú conoces de oídas, vivió en Atenas hace ya muchos años, y al preguntarle alguien si creía que el rey de Persia [2] era dichoso, contestó: «Tal vez sea dichoso» [3]. Y añadió que él personalmente no lo sabía, porque no había entablado conversación con el rey y por no conocer cómo era en su manera de pensar, ya que creo que la dicha no proviene de los bienes externos, de la posesión de oro, del dominio de ciudades, de tierras y de otras gentes, al contrario, cada uno tiene la felicidad a partir de sí mismo y de su propio carácter.

1

[1] Sócrates en Dión, al igual que Diógenes, es un prototipo de sabio. La personalidad de Socrátes llamó profundamente la atención de sus contemporáneos, como se comprueba en las obras de Platón, Jenofonte y Aristófanes. Ocupó el papel principal como personaje literario en muchas obras de la Antigüiedad. Incluso los Padres de la Iglesia vieron en él un testigo de la verdad. Sócrates es el personaje principal de los Discursos LV y LIV de Dión, como un modelo histórico que simboliza al sabio.

[2] El rey de Persia contemporáneo de Sócrates fue Darío Noto, que reinó del 424 al 405 a. C. Encontramos en el exordio de este discurso el mismo tema que en el *De la realeza IV:* el sabio dice que es imposible emitir un juicio sobre una persona sin conocer su alma.

[3] Esta respuesta de Sócrates se encuentra en *Gorgias* 470e.

2 Así pues, Sócrates creía que por ser casualmente desconocedor del alma del rey persa, era también desconocedor de su dicha. Pero yo, excelentísimo emperador [4], he vivido a tu lado y, tal vez, conozco mejor que nadie tus cualidades naturales: realmente te deleitas más con la verdad y con la sinceridad que con la adulación y el engaño. 3 Enseguida sospechas de los placeres irracionales, así como de los individuos aduladores. En cambio, eres constante en el esfuerzo, considerándolo una demostración de virtud. Y cuando te veo, noble Emperador, recurrir a los antiguos e intentar comprender la sabiduría y exactitud de sus sentencias, afirmo claramente que eres un ser dichoso, porque estás en posesión del poder más inmenso después de los dioses y, sin embargo, administras ese poder de la 4 forma más excelente. En efecto, a quien le es lícito disfrutar de todos los deleites sin necesidad de esforzarse, a quien le es posible pasar la vida con suma facilidad y, para decirlo en pocas palabras, realizando los propios deseos, no sólo sin que se lo impida nadie, sino incluso apro- 5 bándolo todos —un hombre tal que, como juez, sea más observante de la ley que los que administran justicia elegidos por sorteo; como rey, más equitativo que los gobernadores responsables de nuestras ciudades; más valiente, como general, que los soldados que le siguen; más amante del esfuerzo en todas sus acciones que los que trabajan por necesidad; menos deseoso de placeres que los que no ceden a ninguna molicie; más cariñoso con sus súbditos que los padres amantes de sus hijos; más temido por sus enemigos que los dioses invencibles e inexpugnables—, ¿cómo no dirá uno de un hombre tal que su genio es benéfico,

[4] Alude al emperador Nerva o Trajano, en presencia de uno de los cuales tuvo lugar este Discurso III.

no sólo para sí mismo, sino también para el resto del género humano?

6 El genio de la mayoría de los hombres, ya sean simples ciudadanos o bien los que ostentan un pequeño cargo, puede considerarse como una pequeña deidad [5] y sólo se ocupa de aquellos que lo poseen. Pero aquel a quien muchas ciudades obedecen, por cuyo criterio se rigen muchos pueblos, a cuya única prudencia miran con respeto innumerables tribus humanas que se miran con hostilidad entre sí, ese tal llega a ser salvador y guardián de todo el género humano, si realmente constituye su verdadero ejemplo. 7 Porque la prudencia de quien gobierna e impera en todo es suficiente, incluso, para ayudar a los insensatos. Porque mira al mismo tiempo por todos. Su templanza hace más templados a los intemperantes, ya que tiene puestos sus ojos en todos a la vez. Su justicia también llega como don a los transgresores de la suya. Y su valor no sólo puede 8 salvar a los menos animosos, sino que puede hacerlos más audaces, pues no hay nadie tan cobarde que no llegue a enardecerse cuando sigue detrás de uno que tiene asegurada la victoria, ni tan remiso que permanezca indiferente cuando ve que recibe órdenes de aquel a quien únicamente la divinidad concedió dar órdenes, ni tampoco tan desvergonzado que, estando junto a quien actúa en beneficio de los otros, si se halla presente, aunque no tiene ninguna

[5] El *daímōn* de los ciudadanos particulares y de los otros gobernantes cuidaba únicamente de ellos mismos, mientras que el *daímōn* del emperador protegía a todos los hombres. Sólo éste ha recibido el poder de los dioses, los demás hombres han sido revestidos de su autoridad por el emperador, ya sean nombrados por él directamente, ya sean elegidos por una asamblea de ciudadanos, puesto que la muchedumbre en este caso actúa por delegación del emperador, del que dimana toda ley.

necesidad de esfuerzo, no quiera cooperar juntamente con él [6].

9 Me parece que también Homero dice esto mismo, porque, al hacer mención del buen rey, se refirió a todos:

Florecen en excelencia los pueblos bajo su mandato [7].

10 Ya que tal rey otorga a los otros la virtud, hermosa posesión, también necesaria para él mismo. ¿Quién tiene necesidad de mayor prudencia que aquel que debe gobernarlo todo? ¿Y quién de una justicia más exquisita que aquel que está por encima de las leyes? ¿Y quién de una prudencia más firme que aquel a quien todo le está permitido? ¿Y quién de un valor más resuelto que aquel por cuya 11 acción todo se salva? ¿A quién regocijan más las obras de virtud que a quien tiene a todos por espectadores y testigos de su propia vida? De tal manera que nada en absoluto pasa inadvertido cuando actúa, no de otro modo que el sol cuando eleva su marcha en medio de la tiniebla. Porque alumbrando a todas las otras cosas, primero se da luz a sí mismo.

12 Pronuncio estas palabras a sabiendas de que lo ahora dicho sería necesario exponerlo en un espacio mayor de tiempo [8]. Y no existe temor de que parezca que yo hablo por adulación. Pues ya he dado una prueba no pequeña 13 de libertad y en un espacio no corto de tiempo. Pero si yo, en circunstancias anteriores, cuando a todos les parecía de necesidad mentir por causa del miedo, me atrevía

---

[6] Pasaje con dificultades textuales. Cf. R. ANASTASI, «Note critiche alle orazioni di Dione Crisostomo», *Sic. Gymn.* 24 (1971), 234-240.

[7] *Od.* XIX 114.

[8] Pretérición. Sobre el valor ejemplar del ejercicio de la virtud por parte del *basileús*, cf. *infra*, 52, y Discurso XXXVI 21.

en solitario a decir la verdad y por eso corría peligro de mi vida, en el momento presente, cuando a todos nos es lícito decir la verdad, ¿diré yo la mentira cuando no existe ningún peligro? No conocería, entonces, el momento justo de hablar ni con libertad ni con adulación [9].

14 Además, todos aquellos que de alguna manera actúan voluntariamente lo hacen por causa de dinero o de gloria o por algún otro placer, o finalmente, según creo, por virtud y por estima de la belleza misma. 15 Pero yo jamás recibí dineros de nadie, aunque muchos querían dármelos. Y, a pesar de tener yo mismo muy pocos, no solamente aparecía repartiéndolos a otros, sino que además daba la impresión, muchas veces, de que los arrojaba. 16 ¡Qué placer puedo sentir, empero, cuando veo a algunos aduladores que abiertamente practican su arte, y reconocen que la adulación es la más humillante de todas las acciones! Pues ¿cómo puede ser agradable, para elogiar a otro injustamente, que uno sea justamente reprochado?

17 Y, verdaderamente, nunca la adulación parece que sea respetable ni honorable, aunque uno la practique so pretexto de distinción o por virtud. Porque, por así decirlo,

[9] Dión hace una trayectoria de su actividad como orador político: ha dado prueba de libertad de palabra a lo largo de su destierro y con anterioridad al mismo bajo Domiciano, cuando todos creían que la mentira era una obligación; en las presentes circunstancias, bajo Nerva o Trajano, es imposible mentir, porque no hay necesidad y ya no hay lugar para la adulación. Se contrapone así la tiranía al régimen de libertad instituido por Nerva y por Trajano. Ilustra muy bien esta idea con el tópico de la adulteración de la moneda que aparece más abajo (§ 18) con el que Dión a lo largo de la obra revela el peligro de la pérdida de la credibilidad del lenguaje (cf. XXXI 3; XXXII 9, y XXXIV 3; en estos dos últimos pasajes el tópico aparece referido a las enseñanzas del filósofo).

entre todos los vicios uno hallará que la adulación es el
18 más vergonzoso. Primeramente, porque destruye la cosa más hermosa y más justa, la alabanza, de tal manera que ésta no parece creíble ni sincera, y, en segundo lugar, lo peor de todo: otorga a la maldad los premios de la virtud, de suerte que se actúa mucho peor que los que adulteran la moneda, porque estos últimos hacen sospechosa la moneda, pero los primeros hacen increíble la virtud.

19 Además, según creo, siempre el malvado es llamado loco y, realmente, lo es; pero el adulador sobrepasa a todos en insensatez, pues él solo es el único de aquellos que pervierten la verdad que tiene el atrevimiento de decir la mentira a los que saben muy bien que está mintiendo. ¿Quién hay tan ignorante de su propia situación o tan simple, que ignore si disfruta más con el esfuerzo que con el ocio, o si se deleita poseyendo cada vez más lo ajeno, que practicando la justicia, y si es menos amante de los placeres que de las acciones nobles?

20 Y, sin embargo, en aquello que particularmente confía, en recibir favores por sus elogios, en eso me parece que incluso falla especialmente. Pues, al contrario, es más odiado que favorecido por aquellos que no son completamente
21 vanos. Por otra parte, el que alaba al pobre diciéndole que es rico, este tal le miente e insulta la pobreza de aquel a quien alaba. Igualmente, quien al feo alaba como hermoso ¿qué otra cosa hace sino manifestarle su propia fealdad? Y quien dice que el inválido está incólume, ¿cómo podrá agradarle recordándole su propio infortunio? Sin embargo, quien al necio alaba como prudente, ese tal quizá sea el más persuasivo de todos a causa de la estupidez de quien le oye, y en tamaño asunto le causa mayor daño porque le incita a confiar en su propio consejo y a no
22 dar crédito a los hombres prudentes. Mas quien exalta al

cobarde como valiente usa muy justificadamente de la estupidez, porque muy pronto, creo yo, persuadido por el adulador perderá su vida, después de haber emprendido acciones de valor. Y, hablando en términos generales, cuando el adulador es convicto, no sólo es acusado, sino también aborrecido, porque parece que habla mofándose. Y si trata de persuadir manifestando que dice la verdad, no consigue alcanzar un gran favor. Pues ¿cómo podrá creer que recibirá un premio por decir la verdad? Verdaderamente es mucho peor que los testigos falsos. Porque éstos no corrompen al juez, sino que solamente lo engañan; el que adula, en cambio, lo corrompe a la vez con su lisonja. 23 24

Y para que no se me someta al cargo de adulación por los que quieren calumniarme, ni a ti de querer ser alabado en público, pronunciaré mi conferencia sobre el rey ideal, cómo debe ser y qué diferencia hay entre él y quien pretende ser gobernante, pero está muy lejos del gobierno y de la realeza. Y si alguno dijera que yo estoy hablando siempre del mismo tema, tendré en común tal reproche con Sócrates. Pues cuentan que, una vez, Hipias de Élide [10], después de escuchar a Sócrates un largo rato disertando sobre la justicia y la virtud y aduciendo como ejemplos, según era su costumbre, a los pilotos, médicos, zapateros y alfareros, por ser Hipias un sofista, dijo: «¡Otra vez las mismas cosas, Sócrates!» Y él, sonriendo, respondió: 25 26 27

[10] Por la multiplicidad de sus conocimientos, fue el primer *polyhístōr* o polifacético de la historia de la filosofía. JENOFONTE, en *Memorables* IV 4, 5-6, le dio el calificativo de *polimathḗs* «sabedor de mucho». No había rama del saber en la que Hipias no ejerciera su talento: historia, gramática, retórica, rítimica y armonía, aritmética, geometría, estética de la pintura y escultura, comentario de los poetas y mnemotecnia. Cf. W. NESTLE, *Historia del Espíritu Griego*, Barcelona, 1966, págs. 129-131.

«También sobre el mismo tema, pues tú, según parece, a causa de tu sabiduría nunca dices la misma cosa del mismo tema, pero a nosotros nos parece que este tema es el único excelente, porque sabemos que los que mienten dicen muchas cosas y muy diversas, pero los que dicen la verdad no pueden decir cosas distintas de la verdad.»

28 Yo, por mi parte, si viera otro argumento más serio o más apropiado para ti intentaría tratar de él. Pero ahora diré que tampoco el médico puede oír otras razones ni aconsejar palabras más rectas que aquellas que tratan de la salud corporal y de la enfermedad, porque estos tales son llamados curanderos y médicos. Diré que tampoco el piloto de la nave puede tratar de otras cuestiones que no sean las de las estaciones, los vientos y las estrellas, porque estos tales se llaman con razón pilotos. Y diré que tampoco el gobernante y el rey pueden tratar de otras cuestiones que no sean las del gobierno y la administración de los hombres.

29 Por eso, precisamente, procuraré tratar de aquello que Sócrates pensaba que se debía hablar. Porque, después que respondió a la pregunta sobre la felicidad [11], el que le había preguntado siguió interrogándole: «¡Mira, Sócrates! —le 30 dijo—, *tú, en* primer *lugar, sabes* perfectamente bien que, de todos los hombres que están debajo del sol, el más fuerte es aquel que tiene un poder no menor que el de los dioses mismos, a quien le está permitido hacer aquellas cosas que parecen imposibles, como, si quiere, con un ejército de tierra pasar por el mar, navegar por las montañas y secar 31 los ríos por beber los hombres [12]. ¿O no has oído que

[11] Cf. § 1. En esta parte del Discurso III, Dión está imitando las *Memorables* de Jenofonte.

[12] Estos *adýnata* constituían una de las «técnicas» escolares en el aprendizaje de la retórica. ARISTÓTELES (*Retórica* III 9, 7) presenta, como ejemplo

Jerjes, el rey de los persas, hizo de la tierra mar, cuando dividió una de las montañas más grandes, al separar el monte Atós de tierra firme, y cuando hizo pasar el ejército de infantería a través del mar y marchó sobre una carroza, como cuenta Homero de Posidón? Y, tal vez, en la misma ruta los delfines y monstruos marinos iban nadando por debajo de la nave, cuando el rey era llevado en la carroza»[13]. Y Sócrates respondió: «No puedo contestarte, si 32 quien hace esto, según tu parecer, hace mucho, o muy poco, o absolutamente nada. Igualmente no sé decirte si era sabio, valiente, justo, ni si hacía con entendimiento lo que ejecutaba. Yo lo juzgo por hombre muy fuerte y considero 33 que realmente tenía un poder grande; pero si, por el contrario, era un cobarde, un loco, un malvado, un desordenado, y si procuraba hacer esto por insolencia, me parece que era más débil que aquellos que son muy pobres y que no poseen ni un solo terrón de tierra que hacer pedazos

---

de estilo en miembros contrapuestos, el mismo pasaje del *Panegírico* de Isócrates que subyace en este texto de Dión. Pero el prusense ofrece sólo tres elementos frente a los cuatro que cita Aristóteles: 1. Navegar a través de tierra firme (= a + b); 2. Caminar a pie a través del mar (= c + d); 3. Uncir con un puente las orillas del Helesponto (= e + f); 4. Excavar un canal en el Atós (= g + h). Interesante es la red de relaciones, es decir, de paralelismos y oposiciones entre los diversos términos.

[13] Desde el año 483 los persas hicieron preparativos gigantescos para una expedición contra Grecia a fin de que no se repitiera el desastre que una tormenta había infligido a la flota de Mardonio al doblar el promontorio del monte Atós. Para asegurar la retirada, Jerjes perforó la más oriental de las tres penínsulas en que acaba la Calcídica con un canal, del que excavaciones modernas han encontrado las huellas. Jerjes y el ejército de tierra había atravesado el Helesponto, hoy llamado Dardanelos, sobre un puente de barcas. El hecho impresionó profundamente a los contemporáneos, cf. HDT., VII 22, 23-34.

34 con la azada por mor del alimento, de manera que menos pueden excavar los grandes montes como tú estás diciendo. Porque el que no puede refrenar la ira, que muchas veces surge de pequeñas cosas, es incapaz de apaciguar el apetito de las pasiones vergonzosas; incapaz de arrojar lejos de sí la tristeza, aunque a veces no exista ningún motivo de abatimiento; no es capaz de afrontar los trabajos, ni siquiera los que surgen al combatir el deleite; incapaz de alejar el terror del alma; ningún auxilio proporciona en los peligros, al contrario, es causa de los mayores daños. ¿Cómo ese tal no será considerado como un hombre muy débil, vencido por las mujeres y vencido por los eunu-
35 cos? O ¿puedes tú llamar fuerte a un hombre tal que resulta más débil que la más delicada de todas las cosas, el sueño? Pues por él está encadenado muchas veces, sin cadenas, de tal manera que no puede prestar ayuda ni a los otros ni a sí mismo, ni llamar en su auxilio a ningún otro de aquellos que lo quieren defender.»

36 Cuando escuchó estas palabras, el interlocutor replicó: «Sin embargo, Sócrates, no dudo que sabes que aquél gobierna en toda la tierra habitada, en la mayor y mejor parte de ella. Porque excluyendo la Hélade, Italia y algunas otras naciones, pocas, que hay en Europa, sojuzgó a todas
37 las demás. Y gobierna en toda la parte llamada Asia, hasta la India, muchos de cuyos pueblos declaran que están sometidos a su obediencia, en la mayor parte de África y, en Europa, gobierna en Tracia y en Macedonia. Sojuzga a todos esos pueblos y, por esa razón, sólo él ha recibido
38 el título de Gran Rey.» Y Sócrates respondió:

«—Pero yo, al menos, no estoy completamente seguro en este punto, si realmente fue rey de un imperio o de alguna ciudad o aldea.

»—¿Acaso eres el único —interrumpió el otro— que no ha oído hablar de eso que todos conocen?

»—¡Sí!, replicó Sócrates. He oído referir a muchos lo que tú estás diciendo, tanto a griegos como a extranjeros. Pero lo que me impide tener suficiente conocimiento de causa es el siguiente razonamiento: desconozco, mi buen 39 amigo, si fue constituido como gobernante de todos estos pueblos de una forma legal y con justicia ni si es tal cual he dicho muchas veces: si en efecto es un rey moderado y humano; si, respetando la ley, se preocupa de la salvación y provecho de sus súbditos, y si, siendo él en primer lugar dichoso y sabio, como he dicho, comparte también con otros su propia felicidad sin establecer diferencias entre su propio interés y el de sus súbditos, sino que en ese momento se regocija más y piensa que está obrando mejor cuando ve que sus súbditos están en situación de prosperidad. Este tal es el rey verdadero y el más grande por su 40 poder. Pero el que es amante de los placeres y codicioso de dinero, el insolente y sin ley, el que cree que solamente él debe medrar, procurándose las mayores riquezas, disfrutando de los mayores placeres y pasando su vida despreocupadamente y sin esfuerzo, el que considera a todos sus súbditos como esclavos y servidores de su lujuria, el que no tiene las cualidades del buen pastor, procurando a su 41 rebaño aprisco y pasto, no defendiéndolo de las fieras ni guardándolo de los ladrones, sino que él mismo es el primero en despedazarlo, destrozarlo y entregarlo a los demás, según creo, como presa a los enemigos, a este tal yo no lo llamaría gobernador, emperador o rey, sino más bien tirano y opresor (como en otro tiempo Apolo llamó al tirano de Sición) [14], aunque tenga muchas coronas y cetros y le obedezcan muchos súbditos.»

---

[14] Clístenes, tirano de Sición, se dirigió en una ocasión a consultar

42 Esto era lo que aquél solía decir, amonestando constantemente a la virtud y tratando de hacer mejores a los gobernantes y a los ciudadanos particulares.

En términos similares se expresaron los filósofos posteriores sobre el gobierno y la realeza, siguiendo lo más posi-
43 ble su muy sabia doctrina. En primer lugar, los propios nombres hacen una distinción clara de las diferentes formas de gobierno. En efecto, definen al «gobierno» como la administración legítima de los hombres y la vigilancia de éstos de acuerdo con la ley, y a la monarquía como un gobierno no responsable, porque la «ley» es el princi-
44 pio inspirador del rey. En cambio, el tirano y la tiranía son lo contrario de éstos: La explotación violenta y sin ley de los hombres por parte de quien se considera más fuerte [15]. Así también nosotros pensamos y hablamos de nuestro divino y piadoso emperador y rey.

---

el oráculo de Delfos para averiguar si se debía desterrar el culto de Adrasto, pero el dios le respondió que Adrasto era rey de Sición y él, por el contrario, su opresor. Sobre cómo distinguir el verdadero y falso rey, cf. P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellectuale greco nel impero romano,* Florencia, 1978, págs. 388-389.

[15] La traducción de Cohoon: «The King's wil is law (= la voluntad del rey es ley)», destruye la oposición entre el rey y el tirano; ya que también para éste su voluntad es ley o, como dice el aforismo, siguendo la doctrina de Aristóteles, citada en nota por Cohoon (*Política* VII): *quod regi placuit, vigorem legis habet.* Gramaticalmente es evidente que la posición del artículo no permite entender *dógma* como sujeto de la frase. Un *placitum* del *basileús* no puede ser la ley, ya que, para Dión, *nómos* es la ley positiva en vigor. Hemos traducido el pasaje de acuerdo con la interpretación de R. Anastasi, «Dione Crisostomo e Giovanni di Euchaita», *Sic Gymn.* 23 (1970), 17-26, que no aparece citada en Desideri, *Dioni di Prusa...*, págs. 347-348. Tampoco alude a este artículo M. Szarmach, «Les Discours *perì basileías* de Dion de Pruse», *Eos* LXIV (1976), 176. Para la autora italiana: *regi placet lex,* y *dokoúntos* debe entenderse como un pensamiento subjetivo del tirano: «egli 'ritiene op-

En efecto, son tres las formas más señaladas de gobierno, basadas en la ley y en la justicia, con la protección de un *daímōn* benéfico y de la buena fortuna. La primera y principal y la más apta para perdurar es aquella de la que ahora estamos hablando, cuando una ciudad o varias naciones o el conjunto del género humano están bien gobernados por la sabiduría y la virtud de un solo hombre bueno. La segunda se llama aristocracia, cuando tienen el control no uno, ni muchos, sino que mandan unos pocos nobles. Esta forma dista ya mucho de la más apta y conveniente. Me parece que también Homero lo entendió así cuando dijo: 45 46

El gobierno de muchos no es bueno: haya un solo sobe-
[rano, un solo rey,
a quien el hijo de Crono, el de mente sinuosa, haya dado
[el cetro [16].

La tercera, la más imposible de todas, es aquella que presume, con la moderación y virtud del conjunto del pueblo, mostrar un día una ordenación de igualdad y de legalidad; se llama democracia, nombre bueno e inofensivo, si realmente fuera practicable. 47

A estas tres formas de gobierno, según las he expuesto, corresponden tres formas contrarias, degeneradas y no ba- 48

portuno' regolare il suo regno non amministrando (διοίκησις) i suoi sudditi, avendo come principio direttivo la legge, ma sfruttandoli (χρῆσις) con la superiorità sulla lege, assicuratagli dalla sua posizione. Quel che distingue, cioè, il *basileús* dal *tyránnos* è il *dogma*... per il primo il principio ispiratore è la legge, per il secondo la violenza illegale». Dión sigue en sentido amplio la interpretación de la doctrina estoica, frente al sentido restrictivo que a dicha doctrina daban los aduladores de los tiranos. La monarquía, como forma de gobierno que no rinde cuentas, era una enseñanza de Aristóteles (*Política* III 2, 7).

[16] *Il.* II 204-205.

sadas en la ley. La primera es la tiranía, cuando un solo hombre, muy perverso, con injusticia y a la fuerza gobierna a otros a los que tiene arruinados. La segunda, después de ésta, es la oligarquía, régimen duro e injusto, basado en la ambición de unos pocos ricos y malvados que viven 49 a expensas de la masa, pobre y carente de recursos. La tercera forma es el movimiento variable e impulsivo de la masa [17], que no conoce absolutamente nada, perturbada y sometida al vaivén de demagogos sin escrúpulos, al igual que una nave en medio de un borrascoso y crudo temporal, llevada de un sitio para otro por la fiereza de los vientos.

En realidad, mi discurso trató brevemente de estas tres formas degeneradas de gobierno, aunque podría haber mostrado los muchos padecimientos y calamidades de cada una 50 de ellas en los tiempos pasados. Pero debemos hacer una exposición más cuidadosa acerca de la constitución bienaventurada y divina del poder actual. Consecuentemente, hay muchas imágenes claras y muchos ejemplos evidentes en esta forma de gobierno, tanto en los rebaños como en los enjambres [18], indicando la naturaleza que el gobierno y la prudencia del mejor sobre los demás es el más acorde

[17] Cf. Polibio, X 4, 3. La condena de la democracia, por parte de Dión, debe situarse en el contexto demagógico a que dieron lugar ciertos excesos de Nerón y Domiciano.

[18] Es un tópico de la doctrina estoica sobre la naturaleza del poder que tiene el rey ideal. Cf. Séneca, *De Clementia* I 19, 1: *Natura enim licet cognoscere et ex apibus,* y en paralelismo con el § 52, dice Séneca, en I 7, 1 del mismo tratado: *Quoniam deorum feci mentionem hoc exemplum principi constituam ad quod formetur, ut se talem esse civibus, quales sibi deos velit.* Ambos autores, Dión y Séneca, se inspiran en el mismo texto, probablemente en la doctrina de Crisipo. Cf. Szarmach, «Les Discours *perì basileías...*», págs. 171-173.

con la propia naturaleza. Sin embargo, no podría hallarse un ejemplo más evidente ni más hermoso que el del gobierno de todo el universo sometido al primero y al mejor dios.

Siendo tal la naturaleza del gobierno, ante todo el rey [51] debe ser un favorecido de la divinidad, como es propio de quien ha obtenido la mayor honra y confianza de parte de los dioses. Y el primer y principalísimo deber consistirá en rendir culto a la divinidad, no solamente confesando su existencia, sino además creyendo sinceramente que los dioses existen, con el fin de que también pueda haber gobernadores que confíen en su dignidad. Ha de estar con- [52] vencido de que su providencia aprovecha a otros hombres, como el gobierno de los dioses es ventajoso para sí mismo. Y, sobre todo, estará firmemente convencido de que no deberá aceptar presentes de hombres inicuos, pues sabe que los dioses no se complacen con las ofrendas ni con los sacrificos de hombres injustos, sino que aceptan únicamente los dones ofrecidos por los buenos. Así, pues, procurará adorarlos con diligencia y sin envidia. Jamás dejará de honrarlos con buenas obras y con acciones justas. Y, realmente, rendirá culto a cada uno de los dioses en cuanto le sea posible. Ha de considerar la virtud como santidad, [53] y todo vicio como impiedad. Estará, por lo tanto, convencido de que los malvados e impíos no solamente son aquellos que cometen robos sacrílegos en los templos o los que pronuncian alguna blasfemia contra los dioses, sino mucho más los cobardes, injustos, incontinentes, insensatos, y en general, todos aquellos que maquinan algo contra el poder y la voluntad divinos. Y no solamente creerá en [54] los dioses, también en los *daímones* y en los héroes bienaventurados y en las almas de los hombres honrados que han pasado desde esta naturaleza mortal a la inmortali-

dad. Y si asegurare esta creencia se hará a sí mismo un servicio no pequeño.

55 Y, sobre todo, no ha de considerar el deber de cuidar a sus *súbditos como incidental o como* trabajo penoso, sintiéndose, pienso yo, abrumado por las preocupaciones, sino que creerá que éste es su cargo y su oficio. Y cuando hace algo diferente, piense que entonces no actúa como debe y que no cumple con su cargo; pero cuando hace un bien a sus súbditos, entienda que entonces está ejecutando lo debido, que para este trabajo ha sido establecido por el dios muy poderoso, al que no es lícito desobedecer ni contrariar en absoluto, en la idea de que tales tareas 56 le han sido encomendadas como propias. Porque nadie hay tan afeminado ni tan esclavo de los placeres, que no reciba satisfacción con su trabajo, por muy penoso que sea. Así, por ejemplo, el piloto de una nave no se sentirá abrumado con los trabajos de la mar, ni el labrador con las faenas de la agricultura, ni tampoco el cazador con las dificultades que debe afrontar para la caza, aunque la agricultura 57 y la caza sean muy trabajosas. Tampoco el rey rehusará cansarse o molestarse por los demás, ni pensará que por ello lleva la peor parte, si se viera obligado a sobrellevar muchos trabajos y desempeñar muchas tareas. Observará, en efecto, que el sol, no menor que ningún otro de los dioses, nunca se cansa de cumplir con todo aquello que hace por causa de la salvación y vida humana.

58 Además, considere que el coraje, la fortaleza y la prudencia son virtudes necesarias, incluso para aquellos que se despreocupan de la justicia y que desean ser tiranos, si no quieren perecer inmediatamente, y vea que también éstos tienen mucha más necesidad de estas cualidades, 59 y que cuantos más enemigos tiene y más conspiradores y ninguno que le sea fiel ni que se preocupe de su vida,

tanto más; si desea vivir a salvo cierto tiempo, ha de mantenerse alerta y procurar que, indefenso, no lo venzan los enemigos, y cuando esté acechado, no desconocer a los que maquinan emboscadas, y ha de abstenerse de los placeres, de la gula y del sueño, y en los deleites de la carne, ha de ser mucho más moderado que el hombre que, amado por todos, no tiene a ninguno conspirando contra él.

Y si el gobernante injusto ha de tener las mismas preocupaciones que los otros e incluso más, mayores premuras de tiempo, idéntica abstención de los placeres, idéntico enfrentamiento a los peligros, ¡cuánto mejor es cumplir con todos estos deberes con justicia y con virtud que con vicio y con injusticia, y aparecer como tal con fama antes que con vituperio, querido por los hombres y amado por los dioses, antes que, al contrario, ser aborrecido por todos! Además, el hombre tiene un presente breve e incierto, y la mayor parte de esta vida la ocupa el recuerdo del pasado y la esperanza del porvenir. Consecuentemente, ¿cuál de estos dos hombres creemos que encontrará más alegría en su rememoración, cuál mayor remordimiento? ¿Cuál de los dos creemos que estará más animoso en sus expectativas y cuál más desmayado? Luego también la vida del rey ideal es más agradable. 60 61

En efecto, se puede observar que, en todas partes, la divinidad ha ordenado que lo superior cuide y gobierne a lo inferior; así, por ejemplo, la perfección es mejor que la imperfección, la fortaleza mejor que la debilidad. Y así, también, hizo que el prudente cuidara y aconsejara al falto de juicio. En todas estas cualidades no parece que el gobernante haya de ser negligente, sino muy esforzado, y no ha de tener mayor reposo y ociosidad que otros, sino más cuidados y trabajos. No como los pasajeros que navegan en una nave, que pueden, al principio, estar despreocupa- 62 63

dos y no mirar a la mar y, según el dicho, «ni siquiera conocen en qué parte del mundo están» —en tiempo de calma, muchos navegan de esta forma: unos jugando a los dados, otros cantando acompañados de algún instrumento, otros comiendo y bebiendo durante todo el día—, y cuando se levanta la tormenta, cubriéndose el rostro, unos permanecen a la espera de lo que pueda ocurrir, y otros duermen profundamente en sus camastros y no se levantan
64 hasta que han llegado al puerto; sino como el piloto, que le es forzoso que examine la mar, forzoso que dirija sus miradas al cielo y forzoso que inspeccione la tierra, y en modo alguno le debe pasar oculto lo que hay en la profundidad del agua, o en caso contrario, inadvertidamente, chocará contra las rocas que están bajo el mar o encallará
65 en bancos de arena invisibles; y únicamente él duerme menos durante la noche que aquellos que están de imaginaria, y muy poco por el día, como si hurtara un sueño por breves momentos, y éste, liviano e inquieto, porque con frecuencia tiene que dar voces, tales como: «¡recoged las velas!», o «¡sujetad el timón!», o dar muchas otras órdenes propias del arte marinero y, por eso, aun durmiendo, tiene más cuidado de la nave que muchos otros que están muy despiertos.

66 Y tomando otro ejemplo: en una campaña, cada soldado tiene que cuidar únicamente de sus armas y de su alimento, y aun eso no se lo procura por sí mismo, sino que espera hallarlo fácilmente en la primera ocasión que se le presente. El soldado tiene que cuidar sólo de su seguridad
67 y de su vida. En cambio, el general ha de mirar si todos están bien armados, si se han procurado un buen equipo y si hay suficiente alimento para llenar no solamente el vientre de los hombres, sino también el de las acémilas. Y, en el caso de que no todos tuvieran lo necesario, siente

mayor contrariedad que si él en persona enfermase, y se preocupa por la vida de sus soldados no menos que por la suya propia, porque sabe, además, que la victoria es imposible sin la salvación de las tropas, ya que la mayoría de los buenos soldados prefieren dar su vida por la victoria.

Además de todos estos ejemplos, el siguiente: el cuerpo 68 de cada uno de nosotros, como carente de inteligencia, no puede bastarse suficientemente a sí mismo, ni a causa de su naturaleza tener cuidado de sí mismo, si el alma lo abandona, no puede subsistir ni un breve espacio de tiempo, sino que al instante comienza a deshacerse y a desaparecer. Es el alma la que tiene por él todos los cuidados, la que se atormenta con todas las preocupaciones y la que se aflige con innumerables tristezas. Y el cuerpo, solamente cuando el 69 alma está presente, siente el dolor; en cambio, el alma lo sufre antes de que llegue, y muchas veces lo teme con angustia, aunque no sobrevenga. El cuerpo jamás siente el terror de la muerte, pero el alma lo entiende y experimenta muchos padecimientos tratando de librar al cuerpo de las enfermedades, de apartarlo de los peligros de la guerra, de protegerlo de la tempestad y de salvarlo del mar. De esta forma, en cualquier circunstancia, el alma es mucho más esforzada y sufrida que el cuerpo, y es, al mismo tiempo, la parte más divina y más regia.

Y si se compara la suerte del hombre y de la mujer, 70 cualquiera tendría que reconocer que el varón es más fuerte y más preeminente que la mujer, si bien las mujeres desempeñan la mayor parte de las tareas domésticas. De ordinario pasan ellas su vida libres de tempestades, exentas de guerras y desconocedoras de los peligros en general. A los varones, por el contrario, les pertenece hacer la gue- 71 rra, tienen el deber de embarcarse y deben ejecutar sus trabajos a la intemperie. Pero no por eso podría uno ase-

gurar que las mujeres son más dichosas que los hombres.
72 En efecto, todos aquellos que por falta de virilidad o por afeminamiento imitaron el género de vida femenino, como fue Sardanápalo, hasta el momento presente han sido considerados viles por sus acciones desvergonzadas.

73 Pero he aquí el mejor ejemplo: se puede contemplar con cuánta grandeza el sol, siendo un dios, sobrepasa en felicidad a los hombres, pese a lo cual no deja de salir a lo largo de nuestra vida para servirnos y para hacerlo
74 todo por nuestra salvación. ¿Qué otra cosa podría uno decir que hace el sol a lo largo de las estaciones, si no es proveer a las necesidades que tienen los hombres? El sol es autor de las estaciones y las diferencia, hace crecer y nutre a todos los animales vivos y a todas las plantas, y procura la más hermosa y deliciosa de las visiones: la luz, sin la cual ninguna utilidad habría en los otros bienes, ni en los celestiales ni en los terrenales, ni siquiera en la vida
75 misma. Y jamás se cansa de ofrecerlos. Realmente, podría objetar alguien que tiene el sol una servidumbre muy penosa, porque, si se descuidara un poco y se desviase de su órbita, nada impediría que todo el cielo, toda la tierra y el mar entero perecieran y que este mundo hermoso y feliz
76 apareciera en el más feo y penoso desorden. Pero ahora, como el que acompasadamente toca las cuerdas de la lira [19], nunca se desvía de una pura y artística armonía, re-

---

[19] Así como la lira de Apolo, divinidad solar, tiene siete cuerdas, de igual manera el sol, dirige los movimientos de las siete esferas celestiales (cf. Macrobio, I 19, 15). Los aspectos propiamente cosmológicos de la doctrina solar son desarrollados en el *Boristénico*, cf. P. Fisher, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus*, tesis doct., Bonn, 1901, págs. 34-39. Elementos orientales similares parece que se encuentran en los tratados pseudo-pitagóricos. Ver, además, J. Bidez, *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les stoïciens*, París, 1932.

corriendo siempre la única y misma senda. Porque también la tierra necesita del calor para criar sus frutos, para hacerlos crecer y para sazonarlos, y lo necesitan los animales para la conservación de sus cuerpos y para su placer natural, y también nosotros lo necesitamos mucho más que todos los seres vivos, ya que estamos indigentes de mayor auxilio. Por eso, el sol procura siempre el estío y, sobre todo, cuando se acerca a nuestra región habitada, donde se produce todo, se cría todo y se sazona todo, y proporciona a los hombres una divina y admirable diversión. 77

Pero, cuando, nuevamente, los demás seres y también nosotros tenemos necesidad del tempero opuesto, porque, asimismo, los cuerpos humanos necesitan contraerse bajo los efectos del frío, requieren las plantas cerrarse apretadamente y la tierra pide lluvia, entonces el sol, nuevamente, vuelve a apartarse lejos de nosotros, a una distancia moderada. De esta forma observa sus límites con tanta conveniencia y ventaja, con miras a nuestra utilidad, que, si en su aproximación llegara un poco más cerca, lo abrasaría todo; y, si en contra de su naturaleza se alejara en demasía, todo lo dejaría yerto de frío [20]. Porque somos demasiado débiles para soportar los cambios bruscos que se producirían, el sol los procura paulatinamente y, en cierto modo, nos va acostumbrando, sin darnos cuenta, mediante la primavera a soportar el estío; y nos va ejercitando por medio del otoño para aguantar el invierno; y al salir del invierno calentándonos poco a poco, y al salir del verano enfriándonos paulatinamente, para llegar sin molestias a uno y otro extremo. 78 79 80

Aún más, dado que es muy agradable ver la luz, e imposible sin ella realizar cualquier trabajo, cuando estamos 81

[20] Una observación similar se halla en JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 8.

dormidos tenemos absoluta tranquilidad y no necesitamos servirnos de la luz; durante el tiempo en que es necesario estar despiertos es de día, y durante el que se debe dormir, es de noche; caminando en torno a la tierra unas veces proporciona descanso a unos y mantiene despiertos a otros; se ausenta de los que no tienen necesidad de luz y aparece sobre los otros siempre que la necesitan. Y haciendo todo esto a lo largo de las estaciones, nunca se fatiga.

82 Si el dios más hermoso y más conspicuo de todos, en ningún momento desdeña ocuparse de los hombres, ¿debe el hombre amado de la divinidad e inteligente sentir pesadumbre? ¿En la medida de sus posibilidades no ha de imi-83 tar la fuerza y benignidad del sol? Y el que considerase esto no recibirá pena, si es constante, y comprenderá que los trabajos proporcionan buena forma física, la salvación e, incluso, la fama. Por el contrario, la lujuria hace que todos los trabajos sean pesados y difíciles. Aún más, los trabajos hacen que éstos se vuelvan más insignificantes y también que los mayores y más perjudiciales placeres vayan siendo cada vez menores y más inofensivos, siempre que los deleites acompañen al esfuerzo. Sin embargo, la pasión hace que los trabajos aparezcan cada vez más difíciles, marchita los deleites y los muestra más débiles.
84 Porque el hombre que continuamente vive en medio de placeres y que nunca experimenta el esfuerzo, no podría soportar ningún trabajo cuando intentara realizarlo, ni sen-85 tiría el goce de ningún deleite aunque fuera intenso. Por eso, quien es amante del trabajo y está ejercitado en la templanza no sólo será el más apto para reinar, sino que incluso la vida le será mucho más agradable que a los contrarios. Los soldados participan de la vela y del sueño, y mientras algunos de ellos hacen la guardia por turno,

otros descansan. Pero el general está más vigilante que los que sucesivamente están en vela.

Piensa, sin embargo, el buen rey que la amistad es la 86 más bella y más sagrada de todas sus posesiones. Porque no es tan vergonzoso ni arriesgado para los reyes verse privados de riquezas, como carecer de amigos. Y no tanto mantiene su propia dicha a base de recursos de tropas y de otros medios, como con la fidelidad de los amigos. Porque nadie, en solitario, es autosuficiente en nada, ni 87 siquiera en las necesidades particulares, pero mucho menos los reyes, para los cuales cuanto es de necesidad realizar más y mayores empresas, tanto más necesitan de un mayor número de colaboradores que les ayuden y que actúen con suma benevolencia. En efecto, es menester que los asuntos más importantes y más serios se los confíen a otros o se queden sin hacer. Y, en realidad, a los individuos particu- 88 lares los protegen las leyes para no ser perjudicados fácilmente por obra de aquellos con quienes hubieren realizado un contrato, ya sea confiándoles su dinero, ya sea alquilándoles una casa, ya sea haciéndoles socios de cualquier obra, dado que las leyes imponen una multa al culpable. Pero a los reyes no les es posible, para no ser agraviados, demandar garantía a las leyes, sino pedirlo por benevolencia. Y, naturalmente, los que están cerca de los reyes y 89 administran el gobierno suelen ser poderosísimos y, frente a ellos, no es posible otra precaución que ser amado. Consiguientemente, no es seguro para el rey hacer partícipes temerariamente de su poder a los primeros hombres que le salen al paso, pero cuantos más fuertes amigos hiciere uno, tanto más fuerte será él mismo.

Considera, en relación con los demás bienes, que unos 90 son solamente necesarios, y aunque a todos les parezcan útiles, no proporcionan, empero, ningún deleite. Otros so-

lamente son placenteros, pero no son provechosos. Al contrario, la mayor parte de los bienes placenteros aparecen 91 como inútiles. Aún más, todos aquellos que son necesarios y ventajosos no proporcionan, en absoluto, placer alguno a sus poseedores. Y todos aquellos que son placenteros, por eso mismo tampoco son útiles. Al contrario, muchas cosas placenteras se ha comprobado que son inútiles.

92 Por ejemplo, las murallas, las armas, los ingenios de guerra, los ejércitos son algunas de las posesiones necesarias para los que mandan, porque sin ellas no es posible conservar el reino. Pero no veo qué deleite proporcionan, 93 si se exceptúa su provecho. En cambio, los jardines amenos, las mansiones muy costosas, las estatuas y cuadros de arte antiguo y primoroso, las copas de oro y las mesas labradas, la púrpura, el marfil, el ámbar, los perfumes de mirra y los deleites de toda clase, gratos a la vista y al oído, por medio de la música vocal y de instrumentos, y además de estas cosas las mujeres hermosas, y los muchachos en edad florida, todo este conjunto de posesiones veo 94 que son adquiridas no por utilidad, sino por placer. Pero acontece que solamente la amistad es el más útil de todos los bienes, y del conjunto de ellos el más placentero. Continuamente creo que los bienes más necesarios, como, por ejemplo, las armas, las murallas, los ejércitos y las ciudades, sin unos amigos que los administren, ni son útiles, 95 ni convenientes, sino incluso muy inseguros. En cambio, los amigos, también sin estos bienes, son útiles. Y aquellas cosas únicamente son provechosas en la guerra; en cambio, para los que siempre aspiran a vivir en paz, es posible que sean inútiles y molestas. Pero sin amistad, ni siquiera es seguro vivir en paz.

96 Aún más, respecto de esos mismos placeres que he mencionado, se siente más deleite cuando aquéllos se

comparten con los amigos, porque es muy triste disfrutar del placer en solitario y nadie lo soportaría; pero sería todavía más penoso, si uno se viera forzado a compartirlos con aquellos que no le tienen amor. En efecto, ¿qué ale- 97 gría puede ser agradable, si no están también presentes los más importantes de todos los bienes? Y ¿qué banquete puede ser grato sin la benevolencia de los que se hallan presentes? ¿Qué sacrificio puede ser agradable a los dioses sin las libaciones rituales? Pues ¿no son los deleites afrodi- 98 siacos los más placenteros y deshonrosos, cuantos tienen lugar con el afecto entre los que se ayuntan y todos aquellos que sobrevienen a los hombres cuando buscan la buena voluntad de los jovencitos o de las muchachas? Hay, 99 en efecto, muchos nombres de amistad, como naturalmente hay también diferentes usos, porque a la amistad que proviene de la belleza y de la hermosura con razón se la llama amor y éste se piensa que es el más bello de los dioses.

Y, ciertamente, las medicinas eficaces son útiles para 100 los enfermos; sin embargo, si se aplican a los sanos son perjudiciales. Pero la amistad es siempre muy provechosa para los sanos y para los enfermos: ella conserva las riquezas, alivia en la pobreza, da brillo a la fama y oscurece el oprobio. Solamente la amistad disminuye todas las inco- 101 modidades y aumenta todos los bienes. En efecto, ¿qué desgracia puede ser tolerable sin amistad?, ¿qué prosperidad será grata sin amigos? Si la soledad es cosa espantosa y la más temible de todas, ésta no debe entenderse como ausencia de trato con los hombres, sino como privación de amigos, puesto que la soledad por estar privado de aquellos que no tienen sentimientos de benevolencia es, muchas veces, mejor. Yo, realmente, no considero como prosperi- 102 dad a aquella que no tiene a nadie con quien compartir la dicha. Porque más fácilmente podría uno soportar la

adversidad, por muy penosa que fuera, en compañía de amigos, que una dicha inmensa en solitario. De esta forma, yo juzgo como muy desdichado a aquel que en sus adversidades tiene a muchos que se alegran, pero en sus
103 éxitos no encuentra a ninguno que se alegre con él. Porque aquel que tiene muchos y excelentes amigos y sus enemigos son pocos en número —si realmente tiene alguno—, también son muchos los que lo aman, numerosos los que lo admiran y ninguno es capaz de censurarlo. ¿Acaso ese tal no es completamente dichoso? En efecto, tal hombre tiene a muchos que se alegran con él, pero a ninguno que se muestre contento en las adversidades, y por esta razón es afortunado en todo, por tener multitud de amigos y ningún enemigo.

104 Y si los ojos, los oídos, la lengua y las manos son considerados en mucho por los hombres, no solamente por aquellos que viven para disfrutar, sino, además, por los que se conforman con poder sobrevivir, no menos útiles que estos miembros, sino incluso mucho más, son los ami-
105 gos. Pues mediante los ojos apenas es posible ver lo que está a nuestros pies, en cambio por los amigos, incluso lo que se encuentra en los confines de la tierra, podemos examinarlo. Y por los oídos uno solamente podría escu-
106 char lo que está muy cerca; pero por medio de los que nos quieren bien nada de lo necesario deja nunca de escucharse. Y con la lengua solamente se emiten signos a los que están presentes; por último, con las manos, aunque uno fuera muy fuerte, no podría hacer más trabajo que dos hombres. Pero por medio de los amigos puede entablar conversación con todos los hombres y realizar todas las tareas. Porque los que bien lo quieren le dicen y le
107 hacen al buen rey lo que es provechoso. Pero, lo que es más admirable de todo, aunque sea uno solo, si tiene mu-

chos amigos puede hacer muchas cosas al mismo tiempo, consultar a la vez acerca de multitud de otras, ver mucho, oír mucho, y estar al mismo tiempo en innumerables lugares, y algo que, incluso para los dioses, es difícil, el que no haya nadie en parte alguna que pueda escapar a su solicitud.

108 Y, consecuentemente, la feliz experiencia de los amigos puede hacer posible de forma natural que el bueno sienta no menos regocijo en la realización de aquélla, que con el propio goce. Así pues, ¿cómo no será dichoso aquel a quien le es posible, cuando experimenta el efecto del placer, regocijarse con muchos cuerpos, y alegrarse, cuando es afortunado, con muchas almas? 109 Y si la gloria tomara el partido de los ambiciosos, con frecuencia el ser famoso sería propio de los amigos que se alaban. Y si las riquezas se tuvieran de forma natural, para deleitar a sus poseedores, a menudo sería rico el que repartiere sus presentes con los amigos.

110 Y, consecuentemente, es grato obsequiar con regalos a los hombres libres, si se tienen en abundancia, y es placentero recibir presentes, si se reciben con justicia y por merecimiento. Por tanto, el que se goza obsequiando a sus amigos, tanto se goza en dar como en recibir, y de aquí deriva aquel proverbio antiguo que dice: «los bienes de los amigos son comunes» [21]. En suma, aunque no tenga

[21] Cf. MENANDRO, *Adelphoe* (fr. 9 K); TERENCIO, *Adelphi* 803: *Nam vetus verbum quidenst: Communia esse amicorum inter se omnia.* Sobre el tema de la amistad, cf. F. TRISOGLIO, «Le idee politiche di Plinio il Giovane e de Dione Crisostomo», *PPol* V (1972), 1-43; A. CARDINI, «La III orazione *Perì Basileías*», *Arch. Class.* XVIII (1966), 125-141, y V. VALDENBERG, «La théorie monarchique de Dion Chrysostome», *Rev. Ét. Gr.* XL (1927), 153.

a mano presentes, no es menos cierto que los bienes del amigo le serán comunes.

111 Ahora bien, el rey ideal no solamente debe tener el deseo de superar a los individuos particulares en todas las cosas y en las más diversas virtudes, también debe desear tener menos defectos que ellos, como, por ejemplo, ocio, 112 pereza y desenfreno. Sobre todo, debe anhelar aventajarlos en amor y amistad; y cualquier otra cosa ha de considerar que, más bien, está fuera de lugar; pero también ha de alegrarse de que los jóvenes lo amen a él más que a sus padres; de que los ancianos lo amen a él más que a sus hijos; y los que conviven con él lo amen más que aquellos que son sus iguales; y han de amarlo aquellos que solamente lo conocen de oídas más que le quieren los que están muy cerca.

113 Y ha de ser el más amante de sus parientes, el más amante de los de su casa, hasta el punto de que ha de considerar la amistad como mayor bien que el parentesco. Porque sin el parentesco los amigos pueden ser provechosos, pero sin la amistad no pueden ser útiles ni los parientes más cercanos. Y en tanto ha de tener y estimar la amistad, que de ninguna manera crea que pueda ocurrir el que un amigo sea injuriado por otro; al contrario, ha de considerar que éste es el único de los llamados imposibles, consecuentemente ha de juzgar que será imposible recibir 114 daño de un amigo. Y, cuando alguien sea sorprendido cometiendo un agravio, evidentemente ha actuado como si no fuera amigo. Y todos aquellos que reciben agravios lo reciben de enemigos, aunque antes se llamaran amigos, pero se ignoraba que fueran enemigos. Por eso se debe echar la culpa a su propia ignorancia y no acusar al nom- 115 bre de amistad. Además, no es imposible que un padre sea injusto con un hijo y que un hijo cometa faltas contra

sus padres, ni, de la misma forma, que los hermanos se puedan hacer mal unos a otros. Pero el rey ideal ha de considerar tan santa la amistad, que incluso ha de intentar hacer de los dioses sus amigos [22].

Pues bien, en la exposición anterior es posible comprobar que todos los vicios contrarios de los bienes que hemos mencionado están presentes en los tiranos, y en no menor medida en lo que llevamos dicho acerca de la amistad. En efecto, el tirano más que nadie carece de amistad, porque no puede ganarse amigos. Así pues, mira con sospecha a los que son semejantes a él, porque son malvados, y es odiado por los que no son igual que él, y por los buenos siente odio; y el que tiene odio es enemigo tanto de los justos como de los injustos, porque aquéllos le tienen odio con razón, y éstos, por codiciar lo mismo, tienden asechanzas contra él. Por eso, el rey de Persia tenía siempre consigo a un individuo llamado «ojo del rey» [23], y éste no era un hombre escogido, sino un cualquiera, porque ignoraba que todos los amigos del buen rey eran sus ojos. 116 117 118

¿Cómo podría uno ser un rey ideal, si no fuera especialmente cariñoso con los de su casa y amante de sus parientes? Éste considera a sus criados y parientes como parte de su propia alma, y no solamente procura que participen en la llamada felicidad del rey, sino mucho más, a saber, que se muestren dignos de compartir el gobierno, y, ante todo, aspira a esto, que parezca que han sido promovidos a cargos de honor, no en razón del parentesco, 119 120

---

[22] La amistad es sagrada, ya que establece lazos similares a los que existen entre los dioses y los hombres.

[23] Una especie de inspector de policía, JENOFONTE, *Ciropedia* VIII 2, 10 ss.

sino por su mérito. Y a los que se comportan rectamente los ama más que a todos, y a los que no viven honorable-
121 mente no los considera amigos, sino necesarios. Es posible que él rompa con los amigos, si observa alguna desconfianza. Pero entre parientes no puede deshacerse el parentesco, sino que para cualquiera que una vez lo sea
122 le es de necesidad este nombre. A su esposa, sin embargo, no sólo ha de considerarla como compañera de lecho y de carnal ayuntamiento, sino también como colaboradora de su decisión, de sus acciones y consejera para toda la vida.

123 Solamente el rey ideal juzga que la felicidad no tiene como fin el deleite voluptuoso, sino, más bien, la excelencia de la virtud. Considera la práctica de la virtud no por imposición de la necesidad, sino por decisión de la voluntad, y la fortaleza no como consecuencia de la fatiga, sino como resultado laborioso para la seguridad. Tal rey acrecienta los placeres con trabajos y, por ello, cosecha mayo-
124 res frutos; y alivia sus trabajos con la costumbre. Y esta práctica la considera útil y agradable. Observa, en efecto, que los ciudadanos particulares, si quieren vivir sanos y mantenerse hasta la vejez, nunca proporcionan alimento a su cuerpo ocioso e inactivo, sino que unos trabajan en oficios y algunos de estos quehaceres suponen mucho trabajo —unos son herreros, otros constructores de naves y
125 otros albañiles—. Y todos aquellos que poseen tierras realizan, en primer lugar, las labores de la agricultura. Los que pasan su vida en la ciudad desempeñan actividades propias de la ciudad, y cuando tienen tiempo libre, los gim-
126 nasios y campos deportivos están llenos —unos corren en los estadios, otros a su vez practican la lucha y otros, aunque no son atletas, se ejercitan en cualquier certamen con miras a la competición—. Para decirlo en una palabra, todos aquellos que, en cierto modo, no son unos insensatos,

se ejercitan, y así disfrutan de una comida y bebida sanas. Pero el gobernante se diferencia de todos ellos por no 127 esforzarse en vano y no desarrollar solamente su forma física, sino por su regia actividad, porque o bien atiende cualquiera de los asuntos que requieren supervisión, o bien se anticipa a algo en que resulta necesaria la rapidez, o bien ejecuta alguna de las cosas de difícil ejecución o pasa revista al ejército o pacifica una provincia o funda una colonia o construye puentes en los ríos o abre caminos en la tierra.

Y no ha de considerarse tan dichoso por la posibilidad 128 de poseer caballos de pura raza, las mejores armas, ricas vestiduras y cosas similares, como por tener los mejores amigos y estimar que es mucho más vergonzoso carecer de la amistad de simples ciudadanos que de alguna de aquellas posesiones. Porque aquel que tiene la posibilidad de 129 elegir a los más fieles amigos entre todos los hombres, sin que apenas exista nadie que en esto no le obedezca con agrado siempre que quiera servirse de él, ¿cómo no sería ridículo el no querer servirse de los más honrados? Pues muchos potentados solamente miran por aquellos que, de alguna forma, les están próximos y están dispuestos a adularlos, y desechan a todos los demás, sobre todo, a los mejores. Pero el rey ideal hace su elección entre todos los 130 hombres, estimando fuera de lugar importar caballos de las llanuras de Nisea [24], porque son mejores que los de Tesalia, y perros de la India [25]; al contrario, solamente quiere, cuando se trata de hombres, servirse de los que están más próximos. Ya que tiene todos los recursos posibles 131

[24] Situada al sur del Mar Caspio, famosa por su raza de caballos, cf. HDT., VII 40.

[25] *Ibid.*, I 192; VII 187.

para adquirir la amistad. La lisonja impele a entablar amistad a los ambiciosos; la participación en el gobierno a los codiciosos de poder, y el ejercicio de las acciones bélicas a los guerreros; la administración de los asuntos de gobierno a los que tienen aptitudes para cargos, y el trato con 132 las gentes a los que tienen capacidad de amor. Ahora bien, ¿quién hay que pueda elegir mejor a los gobernantes? ¿Quién tiene necesidad de mayor número de funcionarios? ¿Quién tiene en su poder el otorgar cargos públicos? ¿Quién está en mejor situación para confiar a otros las operaciones militares? ¿En manos de quién está el conferir los honores más preciados? ¿En poder de quién está el presentar una mesa más reputada? Y si la amistad se hubiese de comprar, ¿quién existiría más provisto de recursos para no tener enfrente a ningún rival?

133 Por ser un hombre de aquellos que por naturaleza sobresalen en la vida, también el rey ideal debe tener algo que es *propio* de los demás hombres, como alguna diversión. Pero de ahí derivan muchas enfermedades de baja índole y vicios que corrompen a las almas, cayendo sobre 134 muchos y arruinando la dignidad de la realeza. Así, por ejemplo, entre los tiranos, uno era apasionado por el canto y pasaba su vida entre gemidos y trenos en los teatros, y, descuidándose del gobierno, representaba a los reyes antiguos y sentía amor por ellos; otro se preciaba de ser aman- 135 te de la música de flauta [26]. Pero el rey ideal no ha de aficionarse demasiado a estas audiciones. Al contrario, debe considerar la caza como un hallazgo hermosísimo y en ella principalmente ha de recrearse, con cuyo ejercicio el cuerpo se hace más vigoroso y el alma más valerosa y se 136 adiestra en todos los entrenamientos militares. Porque es

[26] Ptolomeo XI, llamado Auletes. Alusión a Nerón.

necesario montar a caballo, ejercitarse en la carrera, tender, en muchas ocasiones, emboscadas a fieras poderosas, soportar la flama y resistir el frío, y experimentar muchas veces hambre y sed, y por la codicia de la presa irse acostumbrando a endurecerse en todo por el placer del pasatiempo venatorio. Sin embargo no estoy hablando de la 137 caza persa, porque aquéllos, encerrando a las fieras en cotos cercados por doquier, siempre que lo deseaban les daban muerte como en un vivar, de tal manera que no se esforzaban en su búsqueda ni tampoco corrían peligro en su captura, puesto que las piezas estaban indefensas y carentes de libertad. De esta forma se privaban del placer del hallazgo, de la satisfacción de la persecución y del combate en que se las hiere por capturarlas. Actuaban, pues, 138 de la misma forma que si, asegurando que son belicosos, pero negándose a combatir con los enemigos, tomaran a los prisioneros que tienen en casa y les dieran muerte.

IV

DE LA REALEZA (IV)

INTRODUCCIÓN

El *De la realeza IV* debe situarse cronológicamente en torno al año 100. H. von Arnim [1], basándose en la parte final, cuando Dión habla de la suerte dichosa de aquellos que han recibido el buen *daímōn* en su nacimiento, llegó a conjeturar que el discurso había sido pronunciado ante Trajano el día de su cumpleaños, un 18 de septiembre del año 103. Pero esta fecha es demasiado concreta para ser verdadera. Podría admitirse, no obstante, a condición de suponer un enfriamiento en las relaciones de Dión con el Príncipe, que, tal vez, éste acariciaba ya los proyectos que, años más tarde, llevaría a efecto cuando emprendió una serie de campañas en el Oriente, como había hecho Alejandro. Si fue así, Dión tuvo el coraje de pronunciar ciertas palabras duras ante Trajano, sirviéndose del tópico tradicional: el encuentro de Diógenes y Alejandro, es decir, el del rey y el sabio, o el del intelectual y el gobernante.

Paolo Desideri [2] defiende que «Trajano nada tiene que ver con este discurso», similar en muchos aspectos a otros dos llamados homéricos: *Agamenón o De la Realeza* (LVI)

[1] *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898, págs. 399-405.

[2] *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano,* Florencia, 1978, págs. 287-288, 297 y 335-336.

y *Néstor* (LVII), y con muchas semejanzas con *Diógenes o De la tiranía* (VI). Para el estudioso italiano, el ensayo se expresa en un tono de crítica sincera del poder y, por eso, se relaciona con el LVII y el VI, a la vez que constituye el modelo de los siguientes discursos *De la realeza*.

Desde hacía varios siglos, Alejandro, en el debate histórico-filosófico sobre la naturaleza del poder monárquico [3], había ocupado el centro para ilustrar las relaciones del rey y el filósofo. Fue Alejandro el soberano más elogiado en las dinastías helenísticas, ya que el poder de los monarcas de los diferentes Estados del Próximo Oriente, en último término, remontaba al hijo de Filipo.

El Discurso IV evoca una conversación entre Alejandro y Diógenes, el cínico. En el relato de Dión, aunque se intenta demostrar la superioridad del filósofo sobre el rey, queda patente que el sabio reconocía y respetaba la existencia de la organización política, aspecto poco claro en otras interpretaciones cínicas más radicales. El origen divino del poder, así como la enseña real y también divina en el alma de los reyes, se trata en términos serio-cómicos propios de la diatriba. Dión emplea una serie de argumentos que constituían un tópico literario, y trata de aleccionar a su interlocutor, partiendo de la conocida tesis homérica, según la cual el rey es hijo de Zeus. Pero esta filiación divina tiene su manifestación en las cualidades del soberano. Solamente el sabio puede certificar si un soberano tiene el sello de la divinidad.

---

[3] J. R. Pears, «Cyrus as a Stoic Exemplum of the Just Monarch», *Am. Journ. Philol.* (1974), 265-267; «The Stoic View of Alexander the Great», *Philol.* CXVIII (1974), 113-130; «Nero as the Vicegerent of the Gods in Seneca's *De Clementia*», *Hermes* CIII (1975), 486-496; *Princeps a diis electus: The Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*, Roma, 1977.

En la parte final encontramos una manifestación colorista de los genios maléficos que gobiernan la vida de los hombres: la avaricia y la riqueza, la voluptuosidad y la ambición política constituyen los tres vicios o demonios, que pueden dominar la conducta de un gobernante. El tema de los demonios de este discurso debía de ser muy popular en la predicación de la época, para fustigar en tales encarnaciones los vicios humanos. En el *agṓn* entre el sabio y su antagonista, el triunfo es siempre del débil, gracias a su inteligencia. Cuando el oponente de los diálogos-disputa era vencido, el predicador, en un discurso continuado, se elevaba a las alturas del pensamiento para fustigar la fatua jactancia, el placer de las riquezas y la ambición, vicios que se oponen al ideal del *kynikòs bíos.*

Sinopsis

Proemio (1-15).

Encuentro de Diógenes con Alejandro. El rey estaba deseoso de entrevistarse con el sabio (1-3). Alejandro, ávido de gloria, consideraba a Diógenes como un rival (4-7).

El Príncipe está atado a muchos cuidados, el sabio vive libremente y prefiere la pobreza al trono y a todas las riquezas de este mundo (8-10).

Un viaje es la ocasión que tiene el rey para entrevistarse con el sabio. Diógenes vivía en Corinto, y allí fue Alejandro por razones de Estado (11-13).

El sabio vive en soledad. El rey siente admiración por él. Catálogo de virtudes (14-15).

Primera parte: diálogo-disputa (16-75).

Primer diálogo: en forma de paradoja y al modo serio-cómico, propio de la diatriba, donde Diógenes afirma que para conocer a Alejandro tendría que hablar con

él, para a continuación decir: «¿Eres tú ese... bastardo?» (16-18). Se plantea el tema del origen divino del rey, lugar común en la literatura de espejo de príncipes. Interviene el narrador. Ruptura de la ilusión dialógica (18b-19).

Continúa el diálogo con la aclaración de que «bastardo» aplicado a Alejandro más que un insulto es un elogio por considerársele hijo de un dios (19).

El sabio puede revelar al rey su naturaleza divina (19).

Nueva ruptura de la ilusión dialógica a cargo del narrador (20).

Nuevo diálogo en que Alejandro le plantea a Diógenes la pregunta de cómo podría ser uno rey ideal (21-24).

El sabio expone un catálogo de virtudes (24b-25).

Alejandro inquiere sobre quién puede enseñarlas y dónde aprenderlas (26).

Diógenes le responde que si es hijo de dios posee la ciencia, pues: «¿No creerás —prosigue— que *son los sofistas* quienes enseñan a ser rey?» (27-28).

El sabio responde a su propia pregunta con un monólogo sobre la educación divina y humana. No sabe más quien más ha leído, sino quien está en posesión de la virtud y, en la encrucijada, ha elegido el camino del bien, como Heracles, porque la virtud permanece más allá de la muerte, y el que la posee no tiene necesidad de aprender, ni de escuchar a los charlatanes (29-33).

Conclusión del monólogo en forma de *sphragís* con moraleja serio-cómica, propia de la diatriba (34-35).

La comparación del sofista con el eunuco y con Odiseo perdido en el mar ejemplifica la inutilidad de la ciencia de este mundo frente a la sabiduría de Dios, de quien es hijo el verdadero rey, como dice Homero (36-38). La alusión a Homero sirve de elemento de transición.

Comienza el segundo diálogo. Paradojas: «—O es que no eres experto en los poemas de Homero? —[Sí, pero], ¿dónde ha hablado de esto Homero?» (38b-39).

Segundo monólogo del sabio: el paradigma de Minos. Los reyes alimentados por Zeus y amigos del dios, pastores de pueblos (40-43).

La imagen del buen pastor y la del cocinero aplicadas al rey ideal y al tirano (44-45).

Tercer diálogo, en que Alejandro interrumpe a Diógenes diciéndole que ni siquiera el Gran Rey le parece que sea rey y que, según eso: «Yo tampoco sería gran rey aunque lograra destronarlo» (46).

Tercer monólogo. Elemento serio-cómico a base de una comparación: cuando los niños juegan a ser reyes saben que no lo son y que tendrán el oficio de sus padres. El rey de Persia y tú jugáis como niños. Ganarás, si eres mejor tirador, y te llamarán rey (47-49).

Ruptura de la ilusión dialógica a cargo del narrador y cita homérica que sirve como elemento de transición (49b-50).

Reanudación del diálogo: Alejandro reconviene a Diógenes diciéndole que si conquista el universo entero nada le impedirá ser el rey más grande (51).

Nuevo elemento de transición (52).

Diógenes le contesta que si piensa así, no será verdadero rey, aunque conquiste un continente mayor que Asia (53).

Alejandro le objeta que, siendo dueño del mundo, ningún enemigo le quedará. A lo que Diógenes le contesta que el enemigo más difícil e invencible: «Tú mismo.» Este diálogo en forma de paradoja da paso al tema del conocimiento de sí mismo: primer mandamiento de Apolo y pilar del ascetismo cínico y posterior (54 y 57).

Agṓn o enfrentamiento de Diógenes con Alejandro (58-59).

Ruptura de la ilusión dialógica (60) para relajar la tensión (60).

El tema de la enseñanza del rey ideal. Comparación con la reina de las abejas (61-64).

Ruptura de la ilusión dialógica (65) y nuevo *agôn* que concluye con un elemento serio-cómico: el *phármakos* de los persas, símbolo de quien está dispuesto a reinar sin reflexionar (66-70).

Continúa el elemento serio-cómico sobre la enseña y la piel que llevaron los antecesores de Alejandro (70).

Alusiones a Heracles y al mito africano (71-73).

Elemento de transición: Diógenes cuenta entonces a Alejandro el mito africano (74).

Conclusión: «No serás en absoluto rey, si antes no te has convertido en tu demonio favorable» (75).

Elemento de transición: toma la palabra el narrador.

La moraleja ha suscitado en Alejandro el deseo de conocer su demonio. Pide explicación al sabio, y Diógenes accede. No hay demonios buenos ni malos, sino que es el espíritu de los hombres el que los hace buenos y malos. Y, como son muchos los vicios, son muchos también los demonios.

Pero los ejemplificará con tres (76-81).

Segunda parte: los tres demonios (82-138).

Hay vicios diversos y demonios a los que sigue la turba (82-83), pero los principales son tres (84).

Excursus: comparación del arte del discurso con la pintura, la escultura, la poesía y la religión (85-90).

El demonio de la avaricia (91-100).

El demonio de la lujuria (101-115).

El demonio de la ambición de gloria y honores (116-132).

Varios demonios pueden habitar en un mismo individuo (133-138).

Epílogo *ex abruptus* (139).

DE LA REALEZA (IV)

Se cuenta que un día, Alejandro, que no tenía demasiados asuetos, se encontró con Diógenes [1] que tenía mucho 1

[1] Diógenes nació en Sinope en la 91 Olimpíada (*ca.* 413 o 414 a. C.) y murió, de aproximadamente noventa y cinco años, el mismo día que Alejandro. Su vida dio origen a toda clase de leyendas. Hijo de un banquero, fue desterrado de su patria, por estar su padre implicado en una falsificación de moneda, si es que *nómisma* no es una pura imagen que significa el cambio de costumbres. Después de vagabundear por diversas partes, reapareció en Atenas, donde fue discípulo de Antístenes. En esta ciudad vivió durante mucho tiempo, llevando una vida muy pobre y reduciendo al mínimo sus necesidades. En invierno residía en Atenas y, en verano, en Corinto. Su morada habitual era un domicilio de cipreses, que coronaba la colina del Craneo (Discurso VI 1 ss.), un magnífico jardín próximo al santuario de Afrodita. Cuando iba desde Corinto a Egina, fue apresado por unos piratas y vendido como esclavo en la isla de Creta. Allí lo compró un corintio que lo hizo preceptor de sus hijos, captándose la benevolencia de su amo por la sabiduría de sus enseñanzas. Pero la verosimilitud de todas estas noticias tiene muy poco fundamento. Lo mismo puede afirmarse de la anécdota de su encuentro con Alejandro, un tópico literario del encuentro del rey y el sabio. Después de su muerte, Corinto y Sinope lo honraron con espléndidos monumentos. DIÓGENES LAERCIO (VI 2, 20) atribuyó a Diógenes diversos diálogos políticos y morales, *Cefalión*, recordado también por ATENEO (IV 164a), *Ictía, La corneja, La pantera, El Estado ateniense, La república, Sobre la riqueza, El amor, Teodoro, Ipsía, Aristarco, Sobre la muerte, Cartas* (las que nos han llegado son apócrifas), y varias tragedias: *Helena, Ties-*

tiempo libre. El uno, efectivamente, reinaba sobre los macedonios y muchos otros pueblos; el otro estaba desterrado de Sinope [2]. Muchos de los que cuentan de viva voz o escriben esta historia [3] quedan maravillados de la franqueza de Diógenes, pero no admiran y alaban menos a Alejandro, que, siendo gobernante de tantos pueblos y el más poderoso de los monarcas de aquel tiempo, no desdeñaba el trato con un hombre pobre [4], pero dotado de entendimiento y de capacidad de aguante.

2 Es un rasgo de la naturaleza humana el que todos los hombres sientan regocijo cuando ven el buen juicio honrado [5] por la suprema magistratura y potestad, hasta el punto de que acerca de tales hombres no solamente divulgan la verdad, sino que incluso modelan [6] la historia sobrepasando la ficción. Además se quitan a los sabios todos las otras cualidades: riqueza, honores, vigor corporal, a fin

---

tes, Heracles, Aquiles, Medea, Crisipo y *Edipo*. Escribió, además, diversos tratados: *Sobre la virtud, Sobre el bien, El mendigo, Tolmeo, Casandro, Filisco, Ganimedes* y diversas *Chrías*. De toda esta producción no nos ha llegado nada. La fama de Diógenes en época imperial era inmensa como prototipo de sabio.

[2] Probablemente, con esta referencia al destierro del sinopense, Dión quiere aludir a su propio destierro, cuyo recuerdo seguía vivo en el prusense. Cf. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898, págs. 399-400.

[3] La anécdota del encuentro entre Diógenes y Alejandro había sido objeto de muchas consideraciones y era un «lugar común».

[4] Frente al poder de Alejandro se opone la pobreza y la constancia del sabio.

[5] El vocablo griego *phrónēsis* significa «inteligencia», «sabiduría» (cf. Jenofonte, *Memorables* I 2, 10) y, en este contexto, se opone a *exousía* «poder», autoridad.

[6] En esta época era frecuente emplear vocabulario de la escultura para referirse a la composición de una obra literaria.

de que parezca que no son honrados más que por su inteligencia. Pero, como es lógico, yo querría deciros cómo parece que ocurriera esta entrevista, ya que nosotros nos encontramos libres de otras ocupaciones apremiantes [7]. 3

Así pues, Alejandro, según se dice, era entre todos los hombres el más entusiasmado por el honor y el más enamorado de la gloria. Se esforzaba en dejar tras de sí la mejor fama y el mayor renombre que pudiese encontrarse entre todos los helenos y bárbaros [8] venideros. Y deseaba, en efecto, recibir honores no solamente entre los hombres de casi todo el universo, sino también entre los pájaros y las fieras montaraces. Así, pues, menospreciaba a los demás hombres y no creía que ninguno fuese digno rival para medirse con él en asuntos de gobierno, ni el rey de Persia, ni el de Escitia, ni el de la India y ni ningún griego, ni ninguna de las ciudades de la Hélade. En efecto, se daba cuenta de que casi todos habían arruinado sus almas, vencidos por la molicie, la ociosidad, el amor por las ganancias y la voluptuosidad [9]. En cuanto a Diógenes, por el contrario, informado de los razonamientos que hacía, de las acciones que ejecutaba y de la manera con que soportaba el destierro, a veces lo menospreciaba por su 4 5 6

[7] Hay aquí como un eco de PLATÓN: *Apología* 36d, *Fedro* 229e. El *erastḗs* del § sig. recuerda, igualmente, a *Fedro* 228c.

[8] Con el sintagma «helenos y bárbaros», se indica todo el género humano. En XLV 1, Domiciano es llamado «señor y dios de los griegos y los bárbaros». Existe una anticipación del tema de la divinidad de Alejandro, que quería ser un dios en la tierra.

[9] Pequeño catálogo de vicios muy fustigados por el cinismo en la predicación popular de la época. Alejandro en este discurso aparece dominado por el *týphos* (VI 72, 77), término que, con *dóksa*, «Cynicorum quasi tesserae sunt», cf. E. WEBER, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*, Gotha, 1896, pág. 241.

pobreza y simplicidad, como joven que era Alejandro y
7 criado en el boato regio, pero con frecuencia lo admiraba y tenía celos de él por su coraje y su fortaleza y, sobre todo, por la gloria que Diógenes había adquirido, ya que siendo un cualquiera era conocido por todos los helenos, que lo admiraban, porque Alejandro no tenía rival que
8 pudiese mostrar una ambición parecida a la suya. Además, Alejandro tenía necesidad de la falange macedonia, de la caballería tesalia, de los tracios, de los peonios y de otra multitud de pueblos para ir por donde quería y conseguir lo que deseaba; mientras que Diógenes, completamente solo, marchaba absolutamente seguro, no solamente de día
9 sino de noche, allí donde le gustase ir. Además, Alejandro, necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces, a dádivas con los gobernantes
10 y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie, sino que decía a todos la verdad, no poseía ni una dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro ni por las riquezas juntas de los medos y los persas [10].

11 Por eso, precisamente, Alejandro estaba herido en lo más vivo [11], por el pensamiento de que otro tuviese sobre

---

[10] En el elogio de Diógenes aparece un catálogo de virtudes, propias del sabio: libertad de movimiento, pobreza y *parrhēsía* o franqueza en sus palabras. Diógenes vuelve a hablar de la libertad de movimientos en VI 60, y en VI 35 afirma su superioridad sobre el rey de Persia.

[11] En el término griego *daknómenos*, lit. «mordiéndose», tenemos, una vez más, una *sphragís* cínica, caracterizada por las expresiones si-

él la ventaja de llevar semejante vida, tan fácil, tan retirada y tan exenta de disgustos, y cuyo renombre, además, no sería inferior al suyo propio. Quizá también creyese Alejandro que ganaría algo en el trato con este hombre; por eso, desde hacía mucho tiempo deseaba verlo y conversar con él. Cuando Alejandro vino a Corinto, después que 12 recibió a los embajadores de los Estados griegos y despachó los demás asuntos de sus aliados, declaró a los de su séquito que quería tener un rato de asueto y se marchó, no diría yo a llamar a la puerta de Diógenes, porque Diógenes, en efecto, no tenía puertas, ni grandes ni pequeñas, ni casa que le fuese propia, ni hogar, como los dichosos de este mundo; sino que las ciudades le servían de estancia 13 y allí pasaba su vida en los edificios públicos y en los templos que están consagrados a los dioses, y pensaba que su casa era la tierra toda entera, hogar común y común nodriza de todo el género humano [12]. En aquel momento 14 se encontraba Diógenes en el Craneo [13] completamente solo, pues no tenía a su alrededor ni discípulos ni esa multi-

guientes referidas al *kynikòs bíos*. No obstante el verbo se emplea ya en sentido figurado en las obras de la literatura clásica: TEOGNIS, 910; PÍNDARO, *Píticas* VIII 87; ARISTÓFANES, *Acarnienses* 1, y *Nubes* 8; JENOFONTE, *Ciropedia* IV 3, 3, y PLATÓN, *Banquete* 218a. En los escritos cínicos el vocablo adquirió nuevas connotaciones semánticas y también en Dión; cf. J. F. KINDSTRAND, *An Index to Dio Chrysostomus*, s.v. (aparece en diecinueve pasajes).

[12] Dión, como Heracles, es símbolo de una naturaleza opuesta al artificio y defensor de la verdadera libertad intelectual, frente a los sofistas y su modelo mítico de comportamiento: Prometeo, corruptor, mediante el robo del fuego, de la salud inherente a la vida primitiva. Cf. P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano*, Florencia, 1978, pág. 282.

[13] Gimnasio próximo a Corinto, donde Diógenes solía impartir sus enseñanzas.

tud que rodea a los sofistas, a flautistas y a maestros de danza [14]. Así, pues, Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones [15], y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se en-
15 contraba calentándose al sol. En fin, Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo resulta natural que los hombres valientes sientan amor por los que tienen coraje, mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como a enemigos y, además, tienen amor y acogen a los villanos. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza son las más agradables de todas las virtudes [16], mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos últimos no escuchan con placer más que a los que vienen a pedirles favores, mientras que, por el contrario,

---

[14] Los filósofos cínicos eran hostiles a toda enseñanza que supusiera vida social; abandonaban la familia para llegar a ser ciudadanos del mundo, prefiriendo una vida de vagabundos y mendicantes. Para ellos, las riquezas, que eran «humo», no constituían la felicidad, sino objeto de preocupación. Solamente el sabio podía bastarse a sí mismo y sustraerse al poder del destino. Cf. D. FERRANTE, *Dione Crisostomo. Perì Basileías or. IV*, Nápoles, 1981, pág. 138 (citado, en adelante, como FERRANTE).

[15] La mirada es un gesto característico del sabio, que, a causa de su fortaleza y sabiduría, era mas fuerte y más fiero que un león.

[16] En Dión el término *parrehēsía* tiene siempre valor positivo. La franqueza y la libertad de palabra son notas características del sabio, del filósofo y del verdadero político, frente a la adulación de aquellos que se ven forzados a halagar a los poderosos y al pueblo (único pasaje en que la *parrhēsía* está referida al pueblo). Cf. III 2, 13; XII 7; XXXII 5, 11, 27; XXXIII 7; XXXIV, 15; XLIII 7; LI 4; LXXXVIII 45. El concepto de *parrhēsía* era tradicional en la literatura griega. Cf. DEMÓSTENES, VI 31; ISÓCRATES, VIII 41; PLATÓN, *Leyes* 694b; *República* 557b, etc.

los primeros no escuchan más que a los que miran de frente a la verdad.

16 Diógenes, pues, esperó un instante, después preguntó al rey quién era y qué motivos había tenido para venir a visitarlo.

—¿Acaso vienes, le dijo, para llevarte alguna de mis posesiones?

—¿Pues quiere esto decir, replicó Alejandro, que tienes riquezas de las que darás parte a otro?

—Sí, por cierto, respondió Diógenes, y muy numerosas y preciosas, pero no sé si tú podrás recibir jamás alguna de ellas. A decir verdad, estas riquezas no son ni espadas ni copas, ni crateras, ni lechos ni mesas como dicen algunos que posee Darío [17], entre los persas.

17 —¿Y qué?, prosiguió Alejandro. ¿Tú no conoces en absoluto al rey Alejandro?

—El nombre, contestó Diógenes, lo he oído referir a muchos charlatanes que revolotean como grajos [18] en su entorno; en cuanto a él, no lo conozco en absoluto, porque no conozco a ciencia cierta sus pensamientos.

—Bien, vas a conocerlo ahora, contestó Alejandro, y también sus pensamientos, porque he venido a propósito para enseñarte quién soy y para verte.

18 —En cuanto a eso, repuso Diógenes, tendrás dificultad para verme, como los cortos de vista tienen dificultad para ver la luz [19]. Pero, dime: ¿eres tú ese famoso Alejandro del cual se dice que es un bastardo?

---

[17] Darío Codomano, último rey de Persia, destronado por Alejandro Magno.

[18] El término griego sugiere también la idea de «aduladores».

[19] Cf. XI 1-2, donde aparece la misma idea: el sabio es portador de luz, el ignorante es como los enfermos de la vista.

Alejandro se ruborizó al oír estas palabras y fue preso de cólera, pero pudo contenerse; además, se arrepintió de haberse dignado venir a conversar con un hombre que no era más que un zafio y un fanfarrón; así era al menos
19 como él lo juzgaba. Diógenes, pues, percibió su agitación interior y quiso jugar [20] con el alma del rey al mismo juego que los niños con sus tabas. Y cuando el rey le preguntó: «¿De dónde te ha venido la idea de llamarme bastardo?», contestó: «De que yo he oído que es esto lo que se dice de ti, e incluso tu propia madre lo dice. ¿O no es Olimpíade [21] la que suele propalar que tú no has nacido de Filipo, sino de un dragón, o de Amón [22], o de no sé quién entre los dioses, semidioses o animales salvajes? Según eso, ninguno duda de que tú seas un bastardo» [23].
20 Entonces Alejandro sonrió y se gozó como no lo había hecho jamás hasta aquel momento, y le pareció que Diógenes no solamente no era un fanfarrón, sino el más agudo de todos los mortales y el único que sabía hacerse agradable.
21 —Veamos, dijo Alejandro, ¿crees tú verdadera o falsa esa historia? [24].

[20] Elemento serio-cómico del diálogo-disputa.

[21] Esposa de Filipo II, madre de Alejandro Magno.

[22] Amón era una divinidad egipcia y líbica; originariamente había sido un dios venerado en Tebas (Alto Egipto) y, posteriormente, en el desierto, en un templo que era mundialmente famoso. Por último, su culto pasó a Etiopía y a Grecia (cf. HDT., II 42). Para un estudio relativo a la tradición de la visita de Alejandro a Amón, cf. A. GITTI, *Alessandro Magno all'oasi Siwah. Il problema delle fonti*, Bari, 1951. Para DESIDERI, esta tradición «deve aver avuto un grosso rilancio al tempo della permanenza di Vespasiano in Egitto nel 69» (*Dione di Prusa...*, pág. 34 y n. 22, y pág. 340).

[23] Leer en este pasaje el § 54 desplazado en la tradición manuscrita a un lugar que no le corresponde.

[24] Sobre el contexto socio-político en que se desarrolla la idea del

—No estoy demasiado seguro, replicó Diógenes. Si eres prudente y si sabes el arte de ser rey, el cual es el arte de Zeus, nada impide que tú seas su hijo, ya que Homero, según se dice, declara que Zeus es el padre tanto de los dioses como de los hombres, pero en absoluto de ninguno de los esclavos, o seres viles, o cobardes. Pero si eres cobarde, poco enérgico y de sentimientos indignos de un hombre libre, no tienes nada ni de los dioses ni de los hombres; me refiero a los que son buenos. Ahora bien, según la leyenda, los otrora llamados *spartoí*[25] nacieron en Tebas y llevaban como marca de su raza una lanza, creo, sobre el cuerpo; cualquiera que no llevase este signo no parece que estuviera considerado como esparto. Y los descendientes de Zeus, ¿crees tú que no llevan una marca en el alma a partir de la cual se harán evidentes a los que son capaces de reconocer si son o no hijos del dios? 22 23

Alejandro quedó lleno de alegría con este razonamiento. Después de esto, preguntó a Diógenes: «¿Cómo podría, pues, ejercer la realeza de modo ideal?» El filósofo, lanzándole una mirada severa, le replicó: «Y bien, es tan imposible ser verdaderamente un rey y mal príncipe al mismo tiempo, como ser malamente bueno. El rey, en efecto, es entre los hombres el más excelente, siempre que sea el más bravo, el más justo y el más amigo de sus semejantes, 24

origen divino de la realeza, cf. T. A. SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought*, Londres, 1952.

[25] Los *spartoí* «hombres sembrados», nacieron de los dientes del dragón muerto por Cadmo, que el héroe había sembrado por consejo de Ares en el suelo de la futura Tebas. Salieron armados de la tierra, pero se destruyeron mutuamente y sólo cinco lograron sobrevivir, con su ayuda, Cadmo construyó la ciudad de Tebas. Cf. *Schol. in Aeschyl. Sept. a Th.* 412-473; SÓFOCLES, *Edipo en Colono* 1534; EURÍPIDES, *Fenicias* 942 (y escolio *ad loc.*); APOLONIO DE RODAS, *Argon.* III 1179.

25 el más invencible en todo esfuerzo y en todo deseo; o ¿tendrías tú al hombre que no sabe conducir una carroza por cochero, al que no sabe gobernar un navío por piloto, al que no sabe curar por médico? No sería posible esto, ni aun cuando todos los griegos y todos los extranjeros afirmasen lo contrario y proveyesen al personaje de numerosas diademas, cetros y tiaras [26], como se atan collares al cuello de los niños expósitos por temor a que no puedan ser reconocidos sin esto. De igual manera que no es posible gobernar un navío sin las cualidades de piloto, tampoco se puede ser rey sin las cualidades de rey.»

26 Y Alejandro tuvo miedo de mostrar que ignoraba la ciencia de la realeza.

—¿Y quién, pues —preguntó—, te parece que puede transmitir ese arte a otro? O bien, ¿dónde es preciso ir para aprenderlo?

27 —Pero tú sabes esta ciencia, replicó Diógenes, si realmente lo que ha dicho Olimpíade es la verdad y si eres descendiente de Zeus, porque es él quien antes que todos la conoce y, sobre todo, la posee, y es él quien la transmite a quienes quiere. Aquellos que la reciben son todos hijos 28 de Zeus [27] y se les da el nombre de tales. ¿No creerás tú que son los sofistas [28] quienes enseñan a ser rey, cuando

---

[26] Sobre la variedad de los símbolos y enseñas oficiales del rey, cf. XIV 24. A ellos se contrapone la divisa que está en el alma del rey.

[27] Existe una referencia implícita a *Il.* 337 y *Od.* II 325.

[28] Los sofistas ya mencionados en § 14 son ahora duramente criticados por su ignorancia del arte de gobernar y por la inexperiencia de la vida. El «arte de la realeza» es una concepción platónica que, después, pasó a los estoicos. FILÓSTRATO (*Vida de Apolonio* V 36) afirma que «la realeza es el mayor saber que existe entre los hombres, pero imposible de enseñar», sentencia que armoniza con lo que asevera Dión en este pasaje.

la mayor parte de ellos ignoran qué es reinar e, incluso, vivir? ¿No sabes que hay dos clases de educación, la una divina y la otra humana? [29]. Una, la divina, es grandeza, fuerza, facilidad; y la otra, la humana, es pequeñez, debilidad, ofrece incontables peligros y contiene no poco engaño. Sin embargo el rey ideal debe necesariamente ajustarse a la primera, si se sabe entender bien. Pero a esta educación humana la mayor parte la llama por este nombre: *paidián,* como si fuera, creo yo, un juego de niños [30], y piensan que aquel que sabe más de letras, aquel que ha manejado mayor número de libros de historias persas y también griegas, las leyendas de los sirios y de los fenicios, es el hombre más juicioso y más instruido [31]; pero cuando llegan a encontrar entre los sabios de esta clase a pícaros, cobardes y avaros, entonces afirman que el argumento y el hombre que los compuso no han valido nada. A la otra *paideía* se la llama, en ocasiones, «educación» y, otras veces, «valor» y «nobleza del alma». Y es por eso por lo que los antiguos llamaron hijos de Zeus a los que habían recibido la buena educación con la cual el alma se hace

29 30 31

[29] Sobre el tema de la doble educación, cf. R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King,* Uppsala, 1948, págs. 56-58, 154-160, y Desideri, *Dione di Prusa...,* pág. 340, n. 28.

[30] El juego de palabras entre *paideían* y *paidián,* se encuentra ya en Platón, *Leyes* 656c, y en Plutarco, *De profect. in virt.* 80c: «no por juego de niños, sino por educación».

[31] Esta observación de Dión nos parece muy sugerente, ya que en su tiempo se consideraba un hombre muy instruido al que era experto en letras, historias y leyendas persas, griegas, sirias y fenicias. En época de Dión existía una *koinḗ* cultural en todo el Oriente Próximo, y los verdaderamente instruidos conocían varias lenguas y literaturas, como Dión atestigua en este pasaje. El hecho se olvida con frecuencia y cuando se estudian los autores de época imperial, creemos que solamente sabían griego y latín.

esforzada, a los que habían sido educados como Heracles, el héroe ilustre. Así, pues, el que siendo bien nacido ha recibido esta educación, *participa fácilmente también de* la otra, y por poco que haya aprendido y por raras que sean las ocasiones, camina hacia los más grandes y más esenciales principios, y, una vez iniciado [32], también en su
32 alma retiene los dogmas; y ninguno podrá arrebatárselos; ni las circunstancias, ni los sofistas pueden nada en él, ni aunque un adversario quisiera incluso hacerle perecer por el fuego: si alguien quemase a este hombre, como dicen que Heracles [33] se quemó a sí mismo, sus principios permanecerían en su alma, como creo que sucede con los dientes de los cadáveres que se han quemado; dicen que se conservan, aun cuando el resto del cuerpo haya desapare-
33 cido hecho pavesas por acción del fuego. El que ha sido iniciado no tiene necesidad de aprender, sino solamente de recordar; luego comprende y reconoce al instante todas las cosas, desde el principio, como si tuviera aquellos dogmas en su propia alma; y esto sucede aún más si encuentra a un hombre que conoce, por así decirlo, el buen camino; éste se lo mostrará fácilmente, e inmediatamente informado, seguirá sus enseñanzas. Pero supongamos que se encuentra con un ignorante y sofista charlatán [34]. Esto lo retardará, conduciéndolo a la aventura, arrastrándolo, ya sea a Levante, ya sea a Poniente, ya sea al Mediodía,

---

[32] El verbo *mýomai* fue usado en ático para indicar la iniciación en los misterios. En voz pasiva, como en este pasaje, significa «ser iniciado» en alguna ciencia (cf. HDT., VIII 65; ARISTÓF., *Ran.* 456, y *Paz* 456; AND., I 28; PLATÓN, *Gorg.* 497c, etc.).

[33] Cf. VIII 34 ss., en que se interpreta en sentido cínico el suicidio de Heracles.

[34] Sobre la figura del *aladsôn* en la comedia, cf. A. MELERO, *Atenas y el pitagorismo*, Salamanca, 1972, págs. 17 y sigs.

porque él por sí mismo no conoce el camino, sino que tiene que intentar descubrirlo, habiendo sido anteriormente inducido al error por tales charlatanes. De la misma manera que los perros ignorantes y mal adiestrados en la caza, los cuales no pueden comprender nada, ni disciernen en absoluto los rastros de la pieza y equivocan a otros por su ladrido y por la actitud, porque tienen el aspecto de saber y de ver, y un gran número de otros perros, casi todos aquellos que son torpes, siguen a los que en vano marchan ladrando, entre éstos, a su vez, los que no dan ni un ladrido y van callados no se equivocan más que a sí mismos, pero los más fogosos y los más locos, ladrando a imitación de los primeros producen un gran clamoreo y ponen su amor propio en equivocar a los otros [35]; de la misma manera te encontrarías también, entre esos que llaman sofistas, una muchedumbre innumerable seguida a veces de hombres llenos de tontería y verías también que no hay diferencia entre un sofista y un eunuco [36] libidinoso. 34 35

Y al escuchar estas palabras Alejandro se extrañó de por qué motivo comparaba a un sofista y a un eunuco, y preguntó a Diógenes la razón de ello. 36

---

[35] En este pasaje, la jauría desenfrenada sirve para establecer una similitud con los sofistas y para explicar el comportamiento de la masa que se deja corromper por tales charlatanes. Cf. VIII 9, en donde se hace una descripción de una asamblea festiva y de la acción de los sofistas.

[36] Los eunucos aparecieron en las cortes de Oriente como «custodios del lecho» (cf. HDT., III 130, y JENOFONTE, *Ciropedia* VII 5, 60). En época imperial las casas de familias importantes tenían uno o varios eunucos, como puede apreciarse en la literatura satírica de la época: «A algunas las deleitan los impotentes eunucos y sus besos suaves, porque la barba no pica. Y, además, no precisan de abortivos. El placer es máximo, porque no se les entrega al médico hasta la plena efervescencia de su juventud, cuando sus órganos han alcanzado la sazón deseada» (JUVENAL, *Sátira* VI 366 ss. [trad. de M. BALASCH RECORT]).

—Esto es porque —dijo Diógenes— los más intemperantes de los eunucos pueden ser hombres y se enamoran de las mujeres, y se acuestan con ellas y no les dejan ni un punto de reposo, pero no pasa nada más, incluso aun-
37 que tuvieran trato con ellas noche y día. Pues bien, lo mismo ocurre con los sofistas. Tú encontrarás a muchos que envejecen en la ignorancia y que se equivocan en sus discursos, mucho más que Odiseo en la mar, según cuenta Homero: un sofista llegará, como Odiseo, al Hades antes de llegar a ser un hombre hábil, tanto en lo que enseña
38 como en lo que aprende. Y en cuanto a ti, si has nacido tal como se dice, suponiendo que encuentres un hombre de saber, un solo día te bastaría para comprender su argumento y su arte, y no tendrás necesidad de sofismas ni discursos de muchas sutilezas. Pero, si no tuvieras por maestro a Zeus o alguno de sus iguales para enseñarte pronta y claramente lo que debes hacer, no harías ningún progreso, aun cuando incluso te pasaras tu vida entera sin dormir y sin comer en el trato con esos malhadados sofistas.
39 Y de lo que yo te digo ahora no soy el inventor, sino Homero, que lo dijo antes que yo. ¿O es que no eres experto en los poemas de Homero?

En aquel momento, Alejandro se enorgullecía mucho de saber completo el primero de los dos poemas, la *Ilíada,* y muchos pasajes también de la *Odisea* [37]. Así, pues, con extrañeza, preguntó:

—¿Y dónde ha hablado de esto Homero?

—En el pasaje —replicó Diógenes— donde dice que Mi-
40 nos era el confidente de Zeus [38]. ¿Acaso ser confidente de

[37] Cohoon hace la siguiente observación: «This information is found only here», es decir, Alejandro conocía también una gran parte de la *Odisea.*

[38] *Od.* XIX 178-179.

alguien no es tener trato con él? Así pues, Homero dice «dialogante de Zeus» como si dijera su discípulo. Pues bien, ¿piensas que Minos haya ido a intruirse en el trato de Zeus de otra cosa que no sea la justicia y las virtudes propias de un rey? Porque, ten por seguro que Minos, según la tradición, fue el más justo de todos los hombres [39]. Por 41 otra parte, cuando Homero llama a los hombres «nutridos» [40] y «amigos» [41] de Zeus, ¿crees que él da a entender por la palabra «nutrir» otra cosa que enseñanza e instrucción? ¿Te figuras tú que Homero nos dice que los reyes son criados por Zeus como por una nodriza [42], con leche, vino y alimentos, pero no con ciencia y verdad? Semejan- 42 temente, la amistad no es otra cosa sino la comunidad de voluntades y de pensamientos puesto que es una concordia [43]. De forma que, a los ojos de los hombres, los amigos tienen más que todos los otros el mismo pensamiento, sin diferencia sobre cualquier tema de que se trate. Siendo 43 esto así, será el amigo de Zeus aquel cuyas ideas concuerden con las de él, de modo que se pueda decir que no tiene deseo de nada injusto y no medita nada malo y ver-

[39] El mítico rey de Creta pasaba por ser el fundador de la talasocracia cretense y el autor de la más antigua Constitución de la isla. Se decía que Minos estuvo durante nueve años en la gruta de Zeus, situada en el monte Ida, aprendiendo leyes, que al ser de inspiración divina eran las más justas de todas.

[40] *Il.* II 196.

[41] *Ibid.*, I 74.

[42] Sobre el papel de la nodriza, cf. PLATÓN, *República* 343a.

[43] Sobre este concepto, cf. A. BRAVO GARCÍA, «Notas sobre el tema de la concordia en Dión de Prusa», *Habis* IV (1983), 81-95. Como término político, es un concepto ya tradicional en la literatura griega. Ver TUC., VIII 93; AND., I 140; LYS., XVIII 17; PLAT., *Pol.* 311, y *Rep.* 351; DEM., XVIII 164.

gonzoso. He aquí, precisamente lo que parece que Homero pone de manifiesto, cuando con intención de elogio llama a cualquiera de sus reyes «pastor de pueblos»[44].

44 Porque el pastor no tiene otro trabajo que el de velar por la seguridad y la guarda de las ovejas, no para hacerlas perecer, ¡por Zeus!, para inmolarlas, para quitarles la piel. Aunque, a veces, un cocinero pueda arrear muchas ovejas por haberlas comprado. Pero hay enorme diferencia entre la cocina y el pastoreo; casi tanta como entre la realeza

45 y la tiranía. Cuando, por ejemplo, Jerjes[45] y Darío[46] conducían bajo su poder, desde Susa[47], a una turba numerosa de persas, medos, sacas[48], árabes y egipcios, para traerlos a perderse aquí en Hélade, ¿hacían, acaso, oficio de reyes o de cocineros que arrean su presa para degollarla?

46 —Para ti está claro, según parece —interrumpió Alejandro—, que ni siquiera el Gran Rey te parece que sea rey.

Y Diógenes, sonriendo, contestó:

—No más, oh Alejandro, que mi dedo meñique.

—Es decir —añadió Alejandro—, según esto, yo tampoco sería gran rey aun cuando lograra destronarlo.

47 —Tampoco; por la misma razón —replicó Diógenes—. Así, entre los niños, cuando juegan, como ellos mismos dicen, a ser reyes, el vencedor no es un verdadero rey. Por-

[44] *Il.* II 243; cf. n. 17 al Discurso I, y n. 6 al Discurso II.

[45] Rey de Persia, hijo de Darío y Atosa, que invadió Grecia en el 480 a. C. y fue derrotado en la batalla de Salamina.

[46] Rey de Persia. Invadió Grecia en el 490 a. C. y fue derrotado en Maratón. Sobre la etimología de estos dos nombres de los reyes persas, cf. FERRANTE, pág. 59.

[47] Residencia invernal y primaveral del rey de Persia; cf. Discurso VI 1 ss., y además, HDT., I 88, V 52, y JENOFONTE, *Ciropedia* VIII 6, 22.

[48] Una de las tribus nómadas más belicosas de Escitia. Vivían en las estepas del Asia central; cf. HDT., I 153, y VII 64.

que los niños realmente saben que el vencedor, aun cuando sea llamado rey, es el hijo de un zapatero o de un carpintero ⟨también él deberá aprender el oficio de su padre; y el que en compañía de otros hace deserción de su patria, está jugando, aun cuando en aquel instante crea que es una cosa muy seria⟩, como sucede, a veces, con el es- 48 clavo que hace deserción de su dueño. Pues bien, puede que tal vez suceda lo mismo con el rey de Persia y contigo, teniendo cada uno de vosotros a vuestro lado niños deseosos de victorias; él a los persas y a los otros asiáticos, tú a los macedonios y a los otros griegos. E igual que los niños se enfrentan entre sí para ver quién tocará a otro con la pelota, y el que ha sido alcanzado es el vencido, de igual manera tú te enfrentas ahora con Darío y él contigo, y puede ser que tú des en el blanco y lo pongas fuera de juego, porque me parece que eres mejor tirador. Des- 49 pués, si ocurre esto, los que en principio estaban de su parte se pasarán a la tuya, e inclinarán la cabeza delante de ti y todos te llamarán rey.

Entonces, Alejandro se sintió de nuevo molesto y enfadado, porque prefería no vivir, si no iba a ser rey de Europa, de Asia, de Libia y de toda isla que se encuentre en cualquier parte en el Océano [49]. Experimentaba, en efecto, 50 el sentimiento contrario del que, a decir de Homero, experimentara Aquiles después de irse de este mundo. Decía, en efecto, que si él pudiera revivir preferiría servir como criado

[49] Dión no creía en la existencia de esta isla, como tampoco LUCIANO creería años después (cf. *Historia verdadera* I 1-4). En el § 53, cuando Dión habla de «otro continente todavía mayor que Asia» que se encuentra al otro lado del Océano, probablemente se refiere a esta isla que aparecía en la descripción de Arabia de Diodoro (cf. DESIDERI, *Dione di Prusa...*, pág. 342, n. 38).

de un hombre desheredado que tuviera pocos bienes,
antes que reinar sobre todos los cadáveres de los muertos [50].

Me parece que Alejandro, al contrario, habría elegido no reinar más que sobre la tercera parte de los muertos, antes que vivir inmortal convirtiéndose en dios, si no llega-51 ba a ser rey de los otros dioses. Zeus hubiera sido, quizá, el único al que Alejandro no habría mirado por encima del hombro, ya que los hombres lo llaman Rey. Y es por esto por lo que Diógenes le reprendía de todas las maneras.

Así pues, Alejandro le dijo: «¡Oh Diógenes, me parece que tú estás bromeando, porque, en el caso de que yo me apodere de Darío y también del rey de la India, nada me impedirá ser el más grande de los reyes que jamás haya habido. ¿Qué más podría, en efecto, desear cuando sea dueño de Babilón [51], de Susa [52], de Ecbatana [53] y de todos los estados de la India?»

52 Y Diógenes, que lo veía arder de ambición [54], y tenso en aquellos instantes, con toda su alma dirigida hacia el fin perseguido, tal como las grullas que, cuando van vo-

---

[50] *Od.* XI 490-491. A Alejandro, como a Aquiles, no le interesaba vivir, si no era rey de toda la tierra, y prefería ser rey de los muertos, si no conseguía ser rey de todo el mundo.

[51] Babilón era la capital de Babilonia, situada a ambas orillas del Eufrates y construida en cuadrilatero; en su parte oriental se encontraba el palacio de los reyes caldeos, con sus famosos jardines colgantes. Era una de las siete maravillas del mundo.

[52] Cf. n. 47.

[53] Ciudad de Media septentrional y capital de la región; por su clima fresco y agradable en verano fue la residencia estival de los reyes persas, y más tarde de los monarcas de los partos.

[54] «Cuando Diógenes advierte que Alejandro arde en ambición, después de cierta premisa 52-74, comienza un argumento esencialmente ético, que ocupa gran parte de su discurso» (FERRANTE, pág. 65).

lando, avanzan extendiéndose hacia el lado de la dirección de su vuelo, le dijo:

—Pues bien, con semejantes pensamientos no destacarás por encima de nadie, porque no serás realmente un verdadero rey, aun cuando tú franquearas de un salto el recinto de Babilón y te apoderaras así de la ciudad, sin tener que abrir brecha ni cavar fosos subterráneos, y de modo semejante, igualmente, de Susa y de Ecbatana, o si, a imitación de Ciro, te deslizases por la corriente del río, como una culebra [55], o si añadieses a tus conquistas algún otro continente todavía mayor que Asia, atravesando a nado el Océano [56], de un extremo a otro *. 53

—Además, ¿qué enemigo me quedará todavía —objetó Alejandro—, si me convierto en el dueño de los que ya he citado? 55

—Aquel que entre todos, prosiguió Diógenes, es el más difícil de combatir: éste no habla ni persa ni medo, como creo que habla Darío, sino macedonio y griego.

Alejandro, entonces, fue presa de turbación y de angustia. Temiendo que Diógenes conociese en Macedonia o en Grecia algún adversario que se estuviese preparando para hacerle la guerra, le preguntó:

---

[55] Ciro el Grande, fundador del Imperio Persa, conquista Babilonia en el 583, mediante la estratagema de que habla Diógenes (cf. Hdt., I 191). Pero se trata de una leyenda o relato anecdótico.

[56] Cf. Plut., *Luc.* 10; Ael., *N.A.* 6, 15; Porf., *Abst.* 215.

* [54] «¿O es que tú no llamas bastardos a los gallos que no descienden de un gallo de su misma raza? ¿O te parece que existe menor diferencia entre un dios y una mujer mortal, que entre un gallo de raza y una gallina de inferior nobleza? Así, pues, si has nacido de Zeus tal como se dice, tú también eres un bastardo como ese gallo. Y tal vez seas más batallador que los otros a causa de esa bastardía.» (Los manuscritos colocan en este lugar este pasaje, pero desde Geel estas palabras pueden leerse después del § 19.)

56 —¿Quién es, pues, ese enemigo que yo tengo en Grecia o en Macedonia?

—¿Tú lo ignoras, contestó Diógenes, y crees, sin embargo, saberlo todo?

—Entonces —insistió Alejandro—, ¿rehusarás nombrarlo y me lo ocultarás?

—Hace largo tiempo, prosiguió Diógenes, que yo hablo de él, pero tú no me entiendes. Tú mismo eres para ti mismo enemigo, el más irreconciliable y el más temible, mientras seas a la vez vicioso y necio. He ahí, añadió Diógenes, al hombre a quien tú conoces menos que a ningún 57 otro. Ninguno hay, en efecto, entre los necios y malvados que se conozca a sí mismo [57]. Apolo, pues, no habría dado este mandamiento como el primero, si para cada uno de nosotros no fuera lo más difícil el conocernos a nos-58 otros mismos. ¿O es que no consideras la necedad como la más grande y la más grave de las enfermedades todas y la más lastimosa para los que sufren de ella? ¿Y no es un insensato aquel que se daña más a sí mismo? ¿O es que no es para cada uno de nosotros el más funesto aquel que nos causa el mayor número de males? ¿No reconoces que ése es, entre todos nuestros enemigos, el más encar-59 nizado y el peor? Enfádate y salta contra estos enemigos, concluyó Diógenes, y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero di que soy el único de los hombres del cual has oído la ver-

---

[57] «'El conocerse a sí mismo' era una máxima que se leía en el frontispicio del templo de Delfos. El hombre debe ser consciente de su capacidad y aptitudes para superar las dificultades y obstáculos que la vida cotidiana le presenta, obteniendo las mayores ventajas que le sean posibles para conseguir la *'eudaimonía'* o felicidad» (FERRANTE, pág. 68).

dad que no aprenderás de ningún otro, porque todos los otros hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.

Así hablaba Diógenes, no teniendo en cuenta nada, 60 por si lograba persuadirlo en algo, sabiendo bien, por otra parte, que nada le acontecería. Sabía, en efecto, que Alejandro era demasiado esclavo de su fama, y de ningún modo cometería una falta contra él. Añadió luego que Alejandro 61 no llevaba el signo por el cual se conoce a los reyes. Y Alejandro, extrañándose, dijo:

—¿No decías, hace un instante, que un rey no tiene necesidad de signo distintivo?

—Sí, ¡por Zeus!, replicó Diógenes, él no necesita en absoluto de insignias exteriores, como tiaras o púrpura. Todo eso no sirve de nada. Pero hay un signo natural [58], y éste debe llevarlo más que ningún otro hombre.

—¿Y cuál es?, dijo Alejandro. 62

—Aquel, replicó Diógenes, propio de la reina de las abejas. ¿O acaso no has oído decir que hay entre las abejas una reina que, por obra de la naturaleza, posee ese signo, no por herencia de raza, como vosotros aseguráis tenerlo, por ser descendientes de Heracles?

—Pero, ¿qué señal es ésa?, dijo Alejandro.

—¿No has oído decir, a las gentes del campo, contestó 63 Diógenes, que solamente esta abeja no tiene aguijón, porque no necesita usar armas contra nadie, pues ninguna de las otras abejas disputará con ella por su realeza ni peleará contra ella, si tiene esa señal? Tú, al contrario, me parece

[58] Para Diógenes, el verdadero símbolo o contraseña del rey no consistía en signos exteriores, sino que debía albergarse en su alma, un signo ínsito en la naturaleza, como se demuestra en la imagen siguiente referida a la reina de las abejas.

que no solamente cuando paseas llevas armas, sino que
64 las llevas, incluso, cuando duermes. ¿Y no sabes que llevar armas es propio de un hombre que tiene miedo? Y el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo.

Al oír estas palabras poco faltó para que Alejandro
65 empuñase su espada. Tales razonamientos mantenía Diógenes, exhortándole a confiar en las buenas obras y en la práctica de la justicia, y no en sus armas.

66 —Tú, prosiguió él, llevas la excitación en tu alma clavada como cruel y fuerte aguijón. ¿Por qué no arrojas lejos de ti todo lo que ahora tienes, para vestirte con una simple túnica [59] y hacerte servidor de los que valen más que tú? ¿Continuarás llevando esa ridícula diadema? ¿Tal vez de aquí a poco tiempo vas a dejarte crecer cresta y tiara como los gallos? ¿No piensas nunca en las fiestas de los sacas [60] que se celebra en Persia, allí donde ahora tienes la intención de ir?

67 —¿Qué fiesta?, preguntó al instante Alejandro, pues quería conocer todas las costumbres que concernían a Persia.

—Los persas eligen, dijo Diógenes, a un prisionero condenado a muerte, lo hacen sentar sobre el trono del rey, lo revisten con ropaje real, lo dejan mandar, beber, hacer excesos, aprovecharse durante esos días de las cortesanas reales y nadie le impide hacer nada que él quiera hacer. Después de lo cual se le despoja, se le azota, y se le cuelga.
68 Pues bien, ¿de qué piensas que es símbolo esta prác-

[59] Túnica propia de los esclavos y artesanos. No tenía mangas.

[60] Pueblo de Escitia. Lo menciona (ver n. 48) HERÓDOTO en I 153 y VII 64, y JENOFONTE en *Ciropedia* V 2, 25. La fiesta se conmemoraba entre los persas para celebrar la victoria de Ciro sobre los sacas; cf. ESTRABÓN, 512, 5.

tica y por qué crees que los persas obran así? ¿No es cierto que con frecuencia hombres insensatos y malvados reciben este poder y título y, después, en un momento de desmesura, de la manera más vergonzosa y repentina, perecen? Pues, ¿qué? Cuando se libera a ese hombre de los cepos [61], 69 si es insensato e ignorante de la realidad de su destino, se regocijará y se felicitará por lo que le ha sucedido, mientras que, al contrario, si lo sabe, se lamentará, rehusará seguir de buen grado a los que lo liberan, prefiriendo mejor permanecer en los cepos como estaba antes. Así, pues, 70 no seas tonto, y previamente procura no reinar antes de reflexionar. Hasta entonces, más te vale no mandar, sino vivir solo, vestido con una piel de bestia —concluyó Diógenes—.

—Tú, contestó Alejandro, me estás invitando a tomar una piel por ornamento, a mí que soy descendiente de Heracles, a mí, jefe de los griegos y rey de los macedonios.

—Exactamente, dijo Diógenes, a ejemplo de tu ante- 71 pasado [62].

—¿Qué antepasado?, preguntó Alejandro.

—¡Arquelao! ¿O acaso Arquelao no era un cabrero que llegó a Macedonia arreando delante de sí sus cabras? Pues bien, ¿crees que él ejercía su oficio bajo la púrpura o bajo una zamarra?

Y Alejandro, desfrunciendo el ceño, sonrió [63] y dijo:

---

[61] Hdt., V 77; Platón, *Leyes* 882b.

[62] Arquelao, considerado como uno de los antepasados de Alejandro, según Higinio (*Fab.* 219), después de haber castigado al traidor Ciseo en la fosa preparada para él mismo, siguió a una cabra, según la orden dada por Apolo, y fundó la ciudad de Ege en Macedonia.

[63] Frente a la serenidad del sabio, que permanece inmutable, el príncipe aparece caracterizado por su comportamiento emotivo, inestable e impetuoso, pasando de la irritación a la broma.

—¿Tú quieres hablar de las historias del oráculo, oh Diógenes?

72 —¿Qué oráculo?, repuso el sabio con rostro severo. Yo verdaderamente no lo sé; sólo sé que Arquelao era un cabrero. Pero si alejas de ti el orgullo y si renuncias a los negocios presentes, serás un rey, y tal vez no de palabra, sino de hecho; serás el dueño no solamente de todos los hombres, sino de todas las mujeres, como Heracles, del que afirmas que fue tu ascendiente.

73 Y Alejandro dijo:

—¿Qué mujeres? ¿No está claro que te refieres a las amazonas [64]?

—No, de aquéllas no es difícil llegar a ser el señor —contestó Diógenes—, sino de una raza distinta temible y absolutamente salvaje. ¿Tú no has oído contar el cuento africano [65]?

Alejandro declaró no haberlo oído nunca.

---

[64] Las amazonas pasaban por ser hijas de Ares y de Afrodita. Formaban un pueblo mítico de damas guerreras y fueron gobernadas por una reina llamada Pentesilea, o según otra versión más popular de época arcaica y clásica, por Hipólita, hija de Ares. No toleraban la presencia de ningún hombre entre ellas. Oriundas del Cáucaso, según el mito, se establecieron en Asia occidental, en el territorio de la actual Trebisonda, a orillas del Termodonte; más tarde llegaron a las islas del Egeo, Lesbos y Samotracia, e incluso pasaron a Grecia continental: Beocia y Atenas. El nombre es una derivación a partir del *aítion* mítico. Parece ser que se cortaban la mama derecha con el fin de estar más libres para el manejo del arco. Pero otros entienden la *a-* como no privativa, sino intensiva, y el nombre, según la etimología popular, equivaldría a «la de pecho robusto». Otros hacen derivar el nombre de una lengua caucásica: *masa* (luna), en este caso hay que entender el nombre como «sacerdotisa de la luna» (cf. FERRANTE, *ad loc.*).

[65] Se narra en el Discurso V y, posiblemente, seguía en alguna edición primitiva después del § 74.

Diógenes, a continuación, le contó la historia sin hacerse de rogar y con agrado, porque quería devolver al príncipe la alegría, como hacen las nodrizas con los niños, cuando les han dado azotes, para consolarlos y entretenerlos, les cuentan una historia. 74

—Pero sábete bien, continuó Diógenes, que no serás en absoluto rey, si antes no te has convertido en tu demonio favorable, y si no has hecho de él, a fuerza de cuidados, el genio de un hombre capacitado para mandar, para sentirse libre y para suscitar sentimientos dignos de un rey; sin embargo, este demonio es, al presente, el genio de un esclavo privado de libertad y malvado [66]. 75

En ese momento, Alejandro se quedó estupefacto de la audacia y del atrevimiento de aquel hombre, pensó que él sabía de todo ello mucho más que los otros, y le suplicó de mil maneras que de ningún modo le ocultara nada, sino que le dijera cuál era su demonio y cómo debía actuar para tornarle propicio, pues esperaba oír el nombre del genio para saber con qué sacrificios y con qué purificaciones debía cumplimentarlo. 76

Diógenes, pues, se dio cuenta de que Alejandro estaba excitado y que tenía el alma muy inquieta, y se divertía con él y lo llevaba en todas direcciones, para ver si podía apartarlo un poco de su orgullo y arrancar de raíz sus falsas opiniones. 77

---

[66] Dión recoge en este pasaje una creencia popular, según la cual cada uno de los hombres poseía un demonio al que tenía que controlar. Pero el vocablo, en los párrafos siguientes, adquiere el sentido de *theós* o divinidad. Dión, en este discurso, admite la existencia de *daímones* malos, que vienen a apoderarse de las personas. A tales *daímones* unas veces los identifica con la inteligencia y otras con el carácter; en ocasiones aparecen en un jefe militar o político. Cf. J. PUIGGALI, «La démonologie de Dion Chrysostome», *Ét. Class.* LIII (1984), 103-114.

78 Además, Diógenes, se había dado cuenta, en efecto, de que Alejandro ahora estaba encantado, ahora enfadado consigo mismo, y que el alma del príncipe era presa de indecisión, como el aire en el tiempo del solsticio, cuando de una misma nube cae lluvia y después resplandece el sol. Comprendía que Alejandro despreciaba, incluso, el tono con el que hablaba con él, porque no había escuchado jamás a un hombre que, verdaderamente, supiese hablar y no había tenido admiración más que para los discursos de 79 los sofistas que creía sublimes y magníficos. Así, pues, en su deseo a la vez de serle agradable y de mostrarle que no era incapaz de elevar el tono de su estilo [67] cuando le pareciere bien, como se lleva a un caballo bien adiestrado y obediente, se puso a tratar con él de sus demonios en estos términos: que no había en absoluto fuera de los seres humanos demonios [68] buenos o malos que trajesen a los 80 hombres desgracias y dichas; nuestro propio espíritu es para cada uno nuestro demonio; el espíritu de un hombre sensato y bueno es un buen genio; el de un malvado, un mal genio; paralelamente, es libre el demonio de un hombre libre, esclavo el de un esclavo, y propio de un rey el de un hombre con alma de rey magnánimo; vil, aquel que 81 pertenece a un mortal vil e innoble. «Pero, en fin —continuó Diógenes—, para no pasar revista a uno después de otro, y no tener que hacer numerosos discursos sobre ellos, te hablaré sobre los demonios más conocidos y más reconocibles, por obra de los cuales crecen, por así decirlo, todos los tiranos y ciudadanos particulares, ricos y pobres, pueblos enteros y ciudades.»

---

[67] El cambio de estilo era uno de los recursos frecuentes en la retórica para mantener viva la atención de los oyentes.

[68] Cf. HERÁCLITO, fr. 119 DIELS.

Entonces, Diógenes, dando rienda suelta a sus palabras de forma muy hermosa, prosiguió hasta el fin su discurso en un estilo lleno de grandeza y audacia:

82 «Son numerosos, oh hijo de Filipo [69], los vicios de todas clases y también las desdichas de los miserables mortales, casi tantas en número que es imposible contarlas, en realidad, como dice el poeta:

no hay ninguna palabra tan terrible de pronunciar
ni sufrimiento ni infortunio enviado por los dioses
cuyo fardo a la naturaleza humana no venga a agobiar [70].

83 »Pero existen, por así decirlo [71], tres maneras predominantes de vivir, donde cae la mayor parte de los hombres cuando, ¡por Zeus!, en el examen de las cosas y en la valoración que de ellas hacen, no tienen el razonamiento por guía, sino, al contrario, se dejan arrastrar por un impulso irreflexivo y por el azar. En su mismo nombre he de manifestar cuántos son los demonios a los que sigue y corteja la gran turba ignorante; unos siguen a uno, otros siguen a otro, como un cortejo báquico de miserables y desenfrenados a un guía malvado y loco. 84 De estos tres géneros de vida a que me refería, el primero es el de los amigos de la voluptuosidad y del desenfreno, entregados a los placeres corporales; el segundo es el de los amigos del dinero y la riqueza; el tercero —el que se posa delante de los ojos y causa más trastornos que los otros dos juntos— es el de los fervientes y el de los adoradores del honor y de la gloria, éste es el que muestra el más evidente

[69] Por primera vez Diógenes se dirige a Alejandro con una paráfrasis que constituía uno de sus títulos de honor.

[70] EURÍPIDES, *Orestes* 1 ss.

[71] Fórmula de atenuación muy frecuente en los escritores griegos.

e irremediable trastorno y locura, y es que el ambicioso se engaña a sí mismo en la idea de que está enamorado de un bello ideal.

85 »¡Pues bien! Así como los más hábiles entre los artistas ponen el sello en un instante de su concepción y de su arte en todas las cosas que ellos emprenden, no solamente cuando representan a los seres divinos bajo formas humanas, sino a cada uno también de los otros seres: pintan los ríos a veces bajo apariencia de hombres y las fuentes bajo forma de mujeres, y también las islas y las ciudades y casi todo lo de aquí. Y es así como Homero se atreve a mostrarnos al Escamandro [72], hablando desde el fondo

86 de sus torbellinos. Y aquellos que no pueden dar voz a sus imágenes, los dotan, no obstante, de formas y de signos apropiados con su naturaleza: es así como representan con frecuencia a esos dioses-ríos reclinados y desnudos, portadores de barba abundante y ondulada, coronados de

87 tamariscos o de rosales [73]. Así, pues, nosotros manifestamos que no somos inferiores y menos dignos de estima en los discursos que lo son aquéllos en sus artes, cuando tratamos de modelar y de pintar en una imagen los tres géneros de vida de los tres demonios y de mostrar una capacidad y una contrapartida al arte y al poder profético

88 de los que se llaman fisionomistas [74]. Estos hombres, a

[72] *Il.* XXI 233 ss. Describe la batalla entre Aquiles y el río Escamandro. La representación de los dioses en formas humanas y la representación de los ríos y las fuentes como semejantes a los hombres y mujeres constituyen una de las formas más peculiares del antropomorfismo helénico.

[73] El tamarisco es un arbusto de hojas pequeñas y de abundantes flores amarillas en espiga.

[74] El poder profético de los «fisionomistas» consistía en interpretar el estado de ánimo a partir de síntomas somáticos, principalmente por

partir de la forma y de la figura, reconocen y revelan el modo de ser; nosotros, a partir de las costumbres y de las acciones, deduciremos el carácter y la forma conveniente de aquéllos, si acaso podemos conocer de algún modo los tipos de hombres más numerosos y estúpidos. En cuanto 89 a nuestro fin de poner en evidencia lo absurdo de sus vidas, no hay nada de inconveniente ni de incomprensible al compararnos a los poetas, a los artistas y a los sacerdotes de la purificación si fuera forzoso, en poner nuestro celo buscando por todas partes imágenes y ejemplos, por si de algún modo pudiéramos cambiar a los humanos del vicio, de la mentira, de los malos apetitos, para conducirlos a ser amigos de la virtud y amantes de una vida mejor. O hagamos como algunos de los sacerdotes que presiden 90 las iniciaciones y las purificaciones [75], que prometen apaciguar la cólera de Hécate [76] y que aseguran que podrán alejar el peligro, y, con frecuencia, antes de las purificaciones, atraen la atención de los fieles sobre apariciones de todas clases que ellos muestran, diciendo que la diosa irritada las envía.

---

el rostro (cf. E. C. Evans, «The Study of Physiognomy in the Second Century A. D.», *Trans. Proc. Amer. Philol. Ass.* LXXI [1941], 96 y sigs.). Um famoso fisionomista de los tiempos de Sócrates y fundador de esta disciplina fue Zopiro, liberto de origen tracio.

[75] Platón, *Fedro* 244e, alude a este mismo método de aplacar la ira de la divinidad, y probablemente este pasaje platónico haya servido de modelo a Dión.

[76] Divinidad tracia que dominaba en el cielo, en la tierra y en el mar. Posteriormente fue confundida con Ártemis, divinidad cazadora y lunar, y con Perséfone como divinidad infernal. Era maestra de magias y de encantamientos, que, bajo su patrocinio, adquirían mayor eficacia. Aparecía acompañada por los perros de la Estigia y vagaba por la noche con las almas de los muertos (cf. Ferrante, *ad loc.*).

91 »¡Sea así! El demonio de la avaricia es un apasionado del oro, de la plata [77], de la tierra, de los rebaños, de los edificios y de todo lo que se posee. ¿Acaso un buen artista que no sea torpe en su arte, no lo modelaría con rostro malhumorado, para verlo como rodeado de nubes bajo un vestido sórdido e innoble? Zafio y andrajoso, no le gustan los hijos, ni los padres, ni la patria. No considera como a sus parientes más que a sus propias riquezas: no cuentan para él nada los dioses, si ellos no le revelan grandes tesoros, o la muerte de familiares o de los parientes, a fin de heredarlos. Considera las fiestas, por otra parte, como pesada losa, ya que le ocasionan múltiples dispendios.
92 No ríe ni sonríe, lanza sobre todos miradas sospechosas, los cree prestos a dañarle, desconfía de todo el mundo; su rapacidad se lee en su mirada. Continuamente remueve los dedos para calcular su fortuna o la de algún otro. En cuanto a lo demás, es insensible e ignorante, se burla de la educación superior y de la literatura, salvo en lo que se refiere a las cuentas, y a los contratos; y como Pluto, que con justo título se dice y se pinta ciego, como amante
93 de la riqueza es más ciego. Está enrabietado por adquirir todos los bienes, no cree que exista nada rechazable. No sólo es como la piedra magnética [78], de la que se dice que atrae el hierro hacia ella; él atrae el cobre y el plomo, ¡la arena y una roca si se la dan! En todas partes y en casi todo momento, tener le parece mejor y de más provecho que no tener. Sobre todo cuando es una partida de plata lo que se trata de ganar, pierde el sentido y está

[77] Metales preferentes del avaro.

[78] Según PLINIO EL JOVEN, *Historia Natural* 36, 126 s. El imán fue encontrado en Macedonia, y también en las proximidades de Magnesia de Asia.

intrigado, porque es el dinero lo que se acrecienta más rápidamente y con menores gastos. A mi modo de ver, anda de día y de noche, y adelanta en la carrera a la luna en sus fases [79]. El avaricioso, en ningún momento se preocupa ni de enemistades ni de odios, ni de maledicencias; más aún, cree que con los otros bienes sólo tendría fantasía y pasatiempo, y, en cuanto a la plata, por reunirse en el menor tiempo posible, cree que es la esencia de la riqueza. Así, pues, esto persigue y busca por todas partes, no retrocede ante nada, ni aunque la búsqueda comporte vergüenza o injusticia, a menos que prevea un castigo. Y vive más inquieto que los salteadores de caminos, porque su cobardía le domina; tiene el alma como la de un perro montaraz, que roba cuando espera no ser visto y lanza una mirada de envidia sobre aquello de lo que debe abstenerse, porque los guardianes están vigilantes [80]. 94 95

»Helo aquí, pequeño de apariencia, la cara de un esclavo, insomne, no sonriendo jamás, siempre la injuria en la boca, querellándose, muy parecido a un chulo de casa de lenocinio, impúdico y viscoso en su parte exterior, vestido con un manto variopinto, como una de esas hetairas que conocemos. Tan desvergonzado e indecoroso resulta este espíritu a sus amigos y a sus compañeros, y más todavía a sus esclavos y a sus criados, a los que cubre de insultos y de vergüenzas en todas las formas posibles, bien sea que se encuentre bajo el hábito de un ciudadano particular o bajo el de un rey. ¿Acaso no es posible ver a muchos de los que se llaman reyes no ser más que traficantes, recau- 96 97 98

[79] El último día del mes lunar vencían los pagarés e intereses; cf. Aristófanes, *Nubes* 17.

[80] Comparación en *sphragís*.

dadores y dueños de casas de citas? ¿Y no aseguramos haber oído decir que con toda razón Dromón y Sarambo [81], por el hecho de haber ejercido el negocio en Atenas, tuvieron que oír de boca de los atenienses el nombre de ladrones; y, anteriormente, Darío el Viejo [82], que hacía de revendedor en Babilón y en Susa y al que los persas todavía hoy llaman chalán no merece este sobrenombre con

99 razón? Pero he aquí lo propio de este demonio, en comparación con otros, ya sea cuando retiene al alma y manda en ella, ya sea cuando parece que va detrás de los otros demonios, porque Pluto, de todos nuestros apetitos y de todos nuestros ardores, es un servidor y un criado que ni

100 siquiera busca pretextos. Yo, por el momento, estoy hablando del que está dominado y reina sobre el pensamiento de un miserable mortal, aunque la adquisición del dinero no le reporte ni el placer ni la gloria, ni lo acumule en absoluto para gastarlo ni para servirse de él; sin dejarlo salir lo guarda inútilmente, su riqueza realmente la tiene bajo llave, en lugares ocultos y en impenetrables habitaciones.

101 »¡Sea así! Pero he aquí un segundo hombre y el espíritu de tal hombre. Éste hace ostentación de las orgías [83] de Voluptuosidad, y a esta diosa [84], divinidad verdaderamente femenina, la admira y la honra preferentemente; es

[81] De los dos comerciantes atenienses, el segundo, Sarambo, es mencionado por Platón, en *Gorgias* 518d.

[82] Primer rey persa de este nombre; de acuerdo con una etimología popular, Darío significa «poseedor de bienes»; reorganizó el Imperio y reguló el pago de tributos: cf. Hdt., III 89 ss.

[83] Como, por ejemplo, las dionisíacas, particularmente desenfrenadas. Cf. las *Bacantes* de Eurípides.

[84] El placer en griego es femenino y aquí está personificado; por eso, el lujurioso habla del placer como si fuera una diosa.

un demonio cambiante que toma mil formas y no se sacia jamás de los gozos del olfato ni del gusto, ni aún más, creo que de ninguna voluptuosidad de la vista y de ninguna del oído, de ningún contacto dulce y muelle, de baños calientes cotidianos, más de dos veces por día, de unciones que no tienen como fin la curación de la fatiga; además 102 de vestidos ligeros [85] necesita camas artísticamente preparadas, y sus apetitos y apetencias reclaman cada uno exacto servicio; todo es para él motivo de terrible excitación. Pero, sobre todo, donde no conoce medida en su locura aguda es en su fiebre de placeres amorosos, tanto en la copulación con las mujeres como con los machos y en otras obscenidades más extremadas todavía, que no se pueden ni decir ni nombrar, a donde es arrastrado y arrastra indiscriminadamente a otros; nada es para él sacrílego ni prohibido [86].

»Por el momento, limitémonos a presentar a este único 103 demonio que hace su acopio de todas estas enfermedades e intemperancias en el alma; para que evitemos, así, reunir un enjambre demasiado numeroso de demonios [87] adúlteros, glotones, borrachos y otros miles de espíritus innumerables; limitémonos a este único demonio libertino, esclavo 104 de la voluptuosidad, el cual, si ve afluir hacia sí de alguna parte todo lo que exige su *coregía* de desenfreno, aunque dispusiera de las riquezas de un rey o de una gran fortuna particular, rodaría hasta la vejez en el fango profundo de sus fantasías libidinosas, si no se ve reducido, después de haber dilapidado muy pronto su hacienda, a una pobreza

[85] Lección tomada de PLATÓN, *Alcibíades* 122c.

[86] La última parte de esta descripción parece que se basa en DIODORO SÍCULO, II 23, que describe a Sardanápalo.

[87] Por primera vez aparece el término *daimónion* por *daímōn*. Tal vez una interpolación.

impotente y a una indigencia intemperante, y en una depravación combinada con una sed insaciable de pasiones.
105 Y aún más, este demonio cambia en mujeres a los que domina en su vida y forma de ser, como cuentan las fábulas que fueron cambiados de hombres en pájaros o en bes-
106 tias siempre que fueron vencidos por la pasión. Pero aquí debe aparecer un contraste en nuestro ejemplo. De esta raza existe un primer espíritu débil y tímido; éste conduce fácilmente a los hombres a los vicios afeminados y a otras desvergüenzas, a todas las que comportan lamentos y oprobios, pero sin empujarles completamente a los excesos de aquellos placeres en los cuales se castiga a los culpables con pena de muerte o de cárcel, o de fuertes sumas de dinero.
107 El segundo espíritu, por el contrario, más indomable y más osado, les obliga simplemente a infringir todas las leyes humanas y divinas. El primero, el débil y el tímido, confiesa abiertamente su desvergüenza, no pone la mano en ninguna obra viril, al contrario, se retira de los negocios públicos y de actos políticos ante quienes viven mejor que
108 él; el otro, el intrépido, después de haber soportado muchas injurias y deshonor, aparece, como suele decirse, cuando los dados han cambiado, como estratega o demagogo, su voz aguda y punzante, como un actor teatral que en el entreacto ha arrojado el vestido de mujer después de arrebatar el uniforme de un soldado o el manto de un orador, va y viene como un sicofanta [88] y, temible, mira con insolencia a unos y a otros.

[88] En su origen los sicofantas fueron aquellos que presentaban denuncias contra los que exportaban higos de contrabando en Atenas. Tales higos eran sagrados por estar dedicados a Atenea y se producían en una longuera próxima a Atenas. Posteriormente, sicofanta significó simple delator o acusador. Cf. Antifonte, V 78, 80; Lisias, VII 20; Andócides, I 105; Demóstenes, XXI 103.

»¿Es, pues, una apariencia viril y respetable la que conviene a este demonio, más que una apariencia llena de languidez y molicie? Pues démosle la imagen que merece y no aquella con la que a menudo se reviste y se disfraza como viril y temible. Que se muestre, ¡por Zeus!, en su lujuria, exhalando olor de mirra y de vino, vestido de azafrán, estallando en una carcajada incontenible y desordenada, parecida a la de un hombre borracho que, en pleno día de fiesta, sin decencia marcha en un cortejo, con las coronas marchitas sobre la cabeza y alrededor del cuello, marchando a trompicones, danzando y cantando con aires afeminados una canción de mal gusto. Algunas mujeres lo conducen, desvergonzadas y lascivas, lo arrastran unas de un lado, otras de otro, sin que rechace ni contradiga a ninguna, porque, al contrario, está siempre dispuesto a seguirlas de buen grado. ¡Que ellas, en medio de un gran alboroto de címbalos y flautas, lo lleven extraviado [89] y lo echen a su antojo delante de sí! Pero él, en medio del mujerío, grita de una manera más aguda y más salvaje, pálido y afeminado de apariencia, desacostumbrado al aire libre y al esfuerzo, reclinando su cuello, mirando por lo bajo lascivamente, con ojos humedecidos, ocupado continuamente de su cuerpo, sin atender en nada a su alma, ni siquiera en lo que ella le ordena. Este demonio, si algún escultor o pintor estuviese obligado a representar sus rasgos, no podría encontrar mayor semejanza con el original que el rey de Siria, que se pasa su vida encerrado en un harén de eunucos y concubinas, pero, en el ejército, en la guerra y en la tribuna de oradores no vale absolutamen-

[89] «El ruido de címbalos y flautas...», hace recordar una de aquellas escenas tan bien descritas por Eurípides en *Bancantes* (cf. FERRANTE, *ad loc.*).

114 te nada [90]. Que la Trampa lo guíe, completamente bella y comprometedora, adornada con los ornatos pasionales, sonriente, prometiendo dicha en abundancia, en la idea de que ella atrae hacia sí toda la felicidad, hasta que, sin ser advertida, lo precipite en el abismo, en abundante y espeso cieno, y luego lo deje rodar allí con sus coronas y su túni-
115 ca color de azafrán. Él es el tirano del cual se hacen esclavas las *almas*, y tales *son los sufrimientos* que padecen las almas errantes a lo largo de la vida, todas aquellas que son cobardes e impotentes para el esfuerzo, esclavizadas de las voluptuosidades, amigas de placeres y de su cuepo y que viven vida de vergüenza y de oprobio, aunque no la hayan elegido libremente, pero a la que ellas se han dejado arrastrar.

116 »Ahora bien, a continuación de este espíritu, mi discurso está impaciente por introducir en escena como en un concurso dramático, igual que un heraldo, un tercer coro, el demonio de la ambición. Ciertamente, no viene de muy buena gana a tomar parte en el combate, aunque sea amigo de querellas en cualquier asunto y se crea digno de ocupar la primera fila, pero en este caso el veredicto no ha quedado establecido acerca del honor y de la gloria, sino sobre su ignominia grande y merecida.

117 »¡Ea! ¿Qué imagen modelaremos sobre la figura y la apariencia del demonio de la ambición? ¿No es evidente que será un ser alado y suspendido en el aire, de acuerdo con su carácter y su ambición, flotando en medio de los vendavales, tal como los pintores han concebido y pintado

[90] Parece que alude a Sardanápalo, ya que Siria y Asiria aparecen frecuentemente confundidas en Dión y otros escritores. Para otros pasajes en los que aparece Sardanápalo como ejemplo de afeminamiento, cf. I 3; III 72; LXII 5-6; LXXVIII 29.

a los hijos de Bóreas [91], ligeros, planeadores, y corriendo en compañía de sus hermanas las Auras. Pero ellos, sin 118 embargo, cuando quisieron, mostraron su empuje y, en una ocasión, se embarcaron con los otros héroes en la nave Argo, colaboraron en su construcción y tomaron parte en todos los demás trabajos, no menos que ninguno de los otros. El demonio que preside a los ambiciosos siempre planea en lo alto de los aires, no toca jamás la tierra, no se aproxima a ningún ser humilde; al contrario, siempre 119 elevado, siempre sublime. Cuando encuentra el cielo puro y calmado o cuando solamente está agitado por la suave brisa del céfiro, su alegría no cesa de crecer continuamente y sube hasta el éter. Por el contrario, con frecuencia se oculta en medio de una sombría nube, siempre que le sobreviene alguna impopularidad o censura procedente de la muchedumbre, a la que él corteja y rinde honores y declara soberana dueña de su dicha.

»A causa de su seguridad, este espíritu no debe ser 120 clasificado con las águilas, ni con las grullas, ni con ningún otro ser alado; se le compararía mejor a Ícaro, en su vuelo violento y *contra naturam,* cuando Dédalo emprendió la forja de un artefacto imposible [92]. Así pues, tam- 121 bién, cuando Ícaro en su ambición y vanagloria deseó ser llevado por encima de los astros, tuvo éxito momentáneo,

[91] Calais y Zeto, mencionados por Apolonio de Rodas, I 121, que tomaron parte en la expedición de los argonautas, a cuyo frente estaba Jasón.

[92] Ícaro, hijo de Dédalo, huyó de Creta en compañía de su padre, con ayuda de unas alas fabricadas por éste. Dédalo se mantuvo a poca altura, pero Ícaro, desobedeciendo los consejos de su padre, se elevó demasiado. Y el calor solar derritió la cera con que estaban unidas las alas a su cuerpo. Ícaro cayó en el mar y dio su nombre a la porción del Egeo situada entre Micono y las costas de Asia.

pero, después que los lazos se aflojaron y la cera se derritió, a partir de entonces dio su nombre al mar donde des-
122 apareció. También el ambicioso confía en alas verdaderamente frágiles y ligeras, me refiero a los honores y alabanzas que la multitud tributa arbitrariamente. Este demonio, vacilante y sin equilibrio, se deja llevar y lleva consigo al hombre que se hace su émulo y su servidor; ahora parecerá a un gran número de personas elevado y dichoso, más tarde parecerá a otros y, sobre todo, a sí mismo en primer lugar, humillado y miserable.

123 »Y si a alguien no le gusta en absoluto que se le conciba y se le represente con alas, puede imaginárselo parecido a Ixión, llevado, a pesar suyo, en la revolución precipitada de su rueda circular, como presa de angustia y de necesidad cruel y violenta [93]. En efecto, la comparación de una rueda con la reputación no sería una imagen impropia o lejana de las hábiles y brillantes metáforas de los oradores. La rueda vira fácilmente, se desplaza y, dando vueltas, obliga al alma a tomar toda clase de actitudes, todavía más que el torno de los alfareros que fuerza a la arcilla a tomar
124 en sí misma toda clase de formas. He aquí a un hombre que, en una eterna agitación, vira y torna, cuando quiere halagar a los pueblos y a las multitudes en las asambleas y en sus discursos de aparato, o cuando quiere ganar la pretendida amistad de reyes y de tiranos y convertirse en su criado. ¿Quién no tendrá piedad de su carácter y modo de vivir? No hablo aquí, en absoluto, del que, en el más

[93] Ixión, rey de los lapitas en Tesalia, padre de Pirítoo. Cometió la osadía de enamorarse de Hera y trató de violentarla. Zeus formó una nube semejante a la diosa, e Ixión se unió a este fantasma y engendró a los centauros. Entonces, Zeus, como castigo, lo ató a una rueda encendida y lo lanzó al abismo.

loable deseo, se esfuerza por razonamiento y persuasión en llevar con benovolencia y justicia a una numerosa multitud al sentimiento del orden y a conducirla a vivir mejor.

»Pero terminemos aquí con este demonio, para no 125 darle en este momento las vestimentas, las formas y los demás accesorios que le convienen, y para no dejarnos arrastrar a largos discursos que no tendrían fin. Fijémonos en 126 su carácter, para resumirlo en pocas palabras, amante de disputas, torpe, vanidoso, con todos los defectos próximos a la vanidad, la envidia y todas las otras pasiones del alma feroces y funestas. Todos los defectos de un alma de esta 127 complexión son los siguientes: insociabilidad, salvajismo y penosa necesidad de seguirle, y aún más, si, como es lógico, está cambiando sin cesar y es caprichoso en sus pensamientos, ya que él sirve y se une, asimismo, a un objeto, a un fin caprichoso, y cuentan que pasa alternativamente de la alegría a la tristeza, más a menudo y más bruscamente que lo que hacen los cazadores; pues son éstos los que continuamente y con más frecuencia conocen estas alternativas, según que su presa esté a la vista o se les escape. Lo mismo le sucede al ambicioso cuando encuentra el 128 favor o elogios, el alma de tal hombre se inflama, crece y tiene una grandeza maravillosa, como se cuenta que en Atenas el esqueje del sagrado olivo en un solo día germinó y alcanzó su perfecto crecimiento [94]. Pero, también, con esta misma rapidez se deprime, se empequeñece y se abate nuevamente, si sobreviene cualquier insulto o comentario desfavorable. Este espíritu tiene por compañía el engaño, 129 más persuasivo que todas las ilusiones. La ilusión del am-

[94] Olivo consagrado a Atenea que, según la tradición, fue plantado por primera vez en la Acrópolis de Atenas; cf. HDT., VIII 55.

bicioso, en efecto, no es como la del avaro y la del voluptuoso. Su demonio no puede prometerle de palabra nada brillante que conduzca a los fines luminosos y resplandecientes a los que han sido engañados por ellos mismos, al contrario, se limita a adornar con bellos nombres los bienes que él les propone y, después de fascinar y encantar a su víctima, le dice que es amigo de lo bello, y que lo va a llevar por el camino de la virtud, del renombre
130 o de la fama. Pues bien, en este momento, por segunda vez voy a correr el riesgo de caer en la misma fábula de Ixión. En efecto, se cuenta que este personaje estaba anhelando la felicidad de una unión con Hera, se abrazó a ella en medio de las brumas de una tenebrosa y sombría nube y engendró de ella una descendencia de monstruos inútiles, la raza de los Centauros, híbrida y desproporcionada [95].
131 Porque al que se extravía como amante de la verdadera grandeza y convive, después, con la locura de la gloria, a ése lo ha ocultado realmente una nube y está muy lejos de la unión sublime con una divinidad. De tales uniones o matrimonios nada útil o bueno podría nacer, sino monstruos e irracionales criaturas parecidas a los Centauros: la política de algunos demagogos y los tratados de los sofis-
132 tas. En efecto, demagogos y sofistas son mercenarios al servicio del extranjero. Pero, al decir esto, quiero distinguir a los estrategos, educadores y verdaderos hombres de Estado, de esos miserables que acabo de mencionar: todos los cuales merecen ser asignados al espíritu de la ambición y ser contados en su facción o partido.

[95] Cf. n. 93. Los centauros eran monstruos biformes, mitad hombres, mitad caballos, que vivían en los bosques y montes de Tesalia y daban caza a los toros. Eran famosos por sus luchas con los lapitas.

»Hasta el momento no he pasado revista más que a 133 los que están poseídos por uno solo de los demonios que han sido descritos. Pero, con frecuencia, dos de ellos o todos juntos vienen a reunirse en el mismo individuo, le dan órdenes contradictorias y le amenazan, si desobedece, con aniquilarlo con enormes castigos. El demonio de la 134 voluptuosidad le ordena que haga dispendios para los placeres, que no ahorre nada, ni oro, ni plata, ni ninguna de las cosas que posee; por su parte, el demonio de la avaricia, que calcula mucho más, le prohíbe, lo retiene y le amenaza, si obedece al otro demonio, con aniquilarlo con hambre, con sed, y con todas las miserias de la indigencia; a su vez, el demonio de la ambición le aconseja 135 y le invita a sacrificar todo por el honor; pero el espíritu de la avaricia entra en liza y se opone y es que el demonio de la voluptuosidad y el de la gloria no podrán estar jamás al unísono, sin contradecirse; el demonio de la voluptuosidad desprecia la gloria y la considera como una tontería y cita, a menudo, el dístico de Sardanápalo:

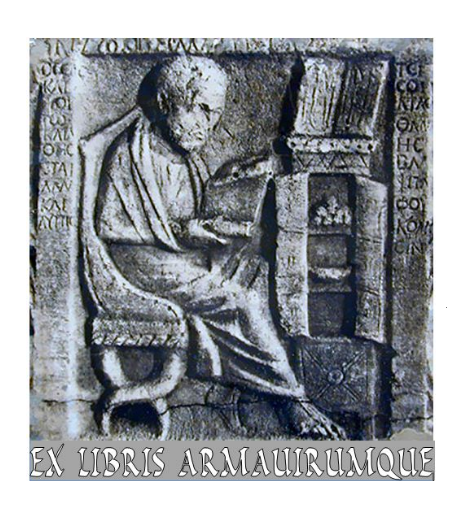
Todos mis bienes me los he comido y los he gastado en [orgías
y he disfrutado los placeres del amor. El resto de mis [bienes y la dicha toda se han disipado [96];

especialmente, este espíritu pone sin cesar ante los ojos 136 del hombre la muerte, en la idea de que, cuando ella venga, ya no será posible disfrutar de los placeres; pero el demonio de la gloria le hace el cortejo y lo arranca de las voluptuosidades, lanzándole censuras y reproches; el poseído, no sabiendo qué hacer ni a dónde dirigirse y 137

[96] CF. TH. PREGER, *Inscriptiones Graecae Metricae ex scriptoribus praeter anthologiam collectae*, Leipzig, 1891, pág. 232.

retirarse, huye, con frecuencia, a la sombra, y trata sin ser visto de complacer y servir al demonio de los placeres; 138 el otro lo descubre y lo saca a plena luz del día. Un alma así, arrastrada y desgarrada, empujada en todas direcciones, en perpetuos combates y disensiones consigo misma, necesariamente viene a parar en la total desdicha. Porque, así como las enfermedades se entrelazan unas con otras y con frecuencia parecen de naturaleza contraria y hacen que la curación se torne imposible, de igual manera, creo, es *forzoso* que suceda también en el alma, cuando las pasiones se mezclan y se entrelazan en el mismo cuerpo.»

139 Pero cambiemos ahora el acorde de nuestra cítara y escojamos una armonía más pura y más bella que la anterior para celebrar al demonio prudente, bienhechor, divinidad que las amables Moiras han concedido alcanzar a quienes reciben una sana educación y razonamiento.



V

MITO AFRICANO

INTRODUCCIÓN

1. *Naturaleza del relato dioneo: Su carácter popular*

En *Historia verdadera* [1] se cuenta un viaje imaginario. Luciano y los compañeros de su fantástica travesía llegan a una pequeña isla habitada por mujeres con piernas de asno y llamadas, por ello, «onosqueleas». Estos monstruos, como en el cuento de Dión, se alimentaban de los viajeros que pasaban por allí. Tales mujeres-asno hablaban griego y, adornadas como heteras, salían al encuentro de los extranjeros para abrazarlos, llevándolos cada una a su casa. A continuación les ofrecían un banquete y los emborrachaban y se acostaban con ellos. Luego, les daban muerte mientras dormían.

En otro relato no menos fabuloso del Pseudo-Calístenes, Alejandro de Macedonia, el rey, describe a Aristóteles, el sabio, las regiones de la India, su clima y sus innumerables especies de serpientes, hombres y fieras. En tan ficticia carta, Alejandro habla de las «mujeres de largas melenas» que arrebataban peces enormes y muy sabrosos a los pescadores. Pero estas mujeres que ahogaban a los hombres que nadaban en el río, atrapándolos en los remolinos del

[1] Cf. II 46.

la Eva del paraíso, ansiosa de conocer el bien y el mal y deseosa, tal vez, de realizar unos actos sexuales al margen del mandato divino.

Los escritores de ascética y de mística recurren con frecuencia al tópico de un lugar lleno de maleza y poblado de crueles monstruos. Teresa de Jesús nos habla de sabandijas y de otros saurios para caracterizar el dominio de las pasiones sobre el alma. Tal simbología se remonta a la Antigüedad y está documentada en pasajes de ascesis cínica como en este ensayo de Dión. Para los cínicos, Heracles constituye el prototipo del héroe y del «santo», que realizó cumplidamente su tarea, limpiando la tierra de tiranos y de vestiglos y apareciendo como ejemplo de alma pura, purificado en su mente.

2. *Sinopsis*

En el proemio (1-3) se expone cómo la reflexión *(lógos)* se origina a partir de cuentos inútiles que son vana palabrería. Pero los primeros en concebir tales leyendas las compusieron con una finalidad determinada, manifestándose por enigmas y hablando en metáforas a los que podían interpretar rectamente el asunto. Este tópico lo encontramos ya expresado en el *Protágoras* platónico, cuando el filósofo de Abdera trata de demostrar que la sofística es muy antigua, pero que no pudo manifestarse en las épocas pasadas por no existir libertad de palabra.

La proposición (4) constituye un elemento de transición entre el proemio y el relato propiamente dicho. Existe una parodia formal del *lógos* platónico. Dión trata de demostrar bajo qué figura se representa a las pasiones humanas y describe unos monstruos crueles y salvajes, mitad mujer, mitad reptil.

El relato, propiamente dicho, se divide en tres partes:

Presentación y localización de los monstruos (5-11).
Descripción y actividad de los mismos (12-15).

Excursus sobre el significado y finalidad del mito (16-18a).
El episodio de un rey africano que intentó acabar con tales monstruos, y su exterminio definitivo a manos de Heracles (18b-21).

Se añade un nuevo *excursus* sobre el sentido profundo del mito (22-23) y una nueva conclusión (24), donde se nos cuenta, a modo de moraleja, cómo los monstruos continúan vivos y al acecho de aquellos jóvenes que se desvían de la procesión a la divinidad, para acercarse al disfrute de la pasión.

Dión insiste en el carácter alegórico de este mito, que intenta hablar mediante enigmas a los hombres, para que se esfuercen en purificar su alma, sede inaccesible y llena de crueles vestiglos. Al hombre, para verse libre de las pasiones, no le basta con destruir una especie de ellas, ha de proceder enérgicamente contra todas. Y si no lo hace así, perecerá después y será arruinado por otras pasiones que ha dejado. Tenemos en estas páginas uno de los testimonios más antiguos del ascetismo occidental.

3. *El ascetismo cínico*

Así pues, la caracterización de las pasiones se hace conforme a la imagen tradicional y popular de seres monstruosos. Viven en un bosque espeso e impenetrable, imagen tópica de la inaccesibilidad del alma humana. Estos monstruos, personificación del erotismo y de la lujuria, dan caza a todos los seres: leones, panteras, ciervos y onagros, animales éstos que en la ascética y mística posteriores suelen representar la irracionalidad y brutalidad de las pasiones humanas. Dión insiste en la tendencia de los monstruos, cuyo mayor placer consistía en dar caza al hombre, porque el placer de la lujuria atrae a los insensatos, causándoles una ruina lastimosa y deplorable. Tal lección de ascesis podía ser rubricada por cualquier escritor cristiano de los siglos posteriores. La ascesis de Dión constituye un

ataque contra los vicios fustigados por el cinismo: lujo, apetencia de riquezas, deleites amorosos, deseo de gloria y fama, etc., y es, al mismo tiempo, una defensa de las virtudes del cinismo que Dión predica: un alma pura y una mentalidad serena, como consiguió Heracles después de vencer a los tiranos y vestiglos.

4. *Origen del mito africano y sus relaciones con la novela*

La crítica erudita ha postulado la atribución de este mito a un tal Cibisso, autor africano que había escrito una colección de mitos cartagineses. Otros filólogos consideran que se trata de una variante del cuento de Lamia, monstruo femenino que devoraba las carnes de los niños y de los jóvenes. En el texto aparece la expresión *mormolýkeia*, duendes que eran el terror de los niños del imperio romano. Por último, hay quien defiende que fue Dión mismo su inventor. Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar en un cuento popular con diversas variantes. El núcleo inicial podría ser la fábula del viajero —la figura del caminante es muy corriente en la literatura cínica— que, a causa de la lujuria, arruina su vida por una *hetaíra*. La imaginación popular, desde época muy temprana, plasmó el poder del deleite sexual en la figura de un monstruo, con rasgos de mujer y de otros animales, preferentemente una mujer-serpiente. El cuento de la Mormoloba referido a los niños y jóvenes contenía, sin duda, advertencias veladas contra la lujuria. Pero el cinismo reelaboró el argumento de los cuentos populares para acomodarlo a su mensaje. Es lo que Dión ha hecho en este ensayo y en algunos otros como en el *Euboico* [4], en el *Boristénico* y en el apólogo

[4] Cf. VII 1-80.

final del *De la realeza I*[5]. En todos estos relatos puede apreciarse la influencia de la novela contemporánea[6]. Como ha dicho B. E. Perry, «Dión procede a la manera de un novelista profesional»[7].

Dión niega expresamente el carácter ficticio del relato y, en ello, sigue la técnica del *diḗgēma*, escribiendo como espectador. Pero, según Perry, este hecho justifica una especie de ley implícita que veta a un prosista de reconocido prestigio como Dión el recurso a la invención y libertad otorgada a poetas y novelistas. Existe un hecho evidente: Dión no menciona nunca las novelas de su época, hecho que sería impropio, en su tiempo, de un escritor de categoría, pero esta práctica no contradice la probabilidad de que Dión haya utilizado en sus ensayos las mismas fuentes y técnicas narrativas de los novelistas contemporáneos. La diferencia entre los relatos legendarios de Dión y los novelescos radica en su moraleja. Como ha señalado F. Jouan[8] la demostración de una tesis moral está ausente en la novela. Pero los elementos descriptivos y éticos son comunes a la literatura cínica (fábulas, relatos populares) y cristiana, cuyas biografías edificantes son, al mismo tiempo, relatos novelescos[9].

---

[5] Cf. I 50-84.

[6] Cf. el fr. de la *Novela de Nino,* del PSI 1305, la novela de Caritón y las *Efesíacas.*

[7] Cf. *The Ancient Romances,* California, 1967, págs. 70-71.

[8] «Les thèmes romanesques dans l'*Euboicos* de Dion Chrysostome», *Rev. Ét. Gr.* XC (1977), 46.

[9] Ver, por ejemplo, *Hechos de San Pablo y Santa Tecla.*

MITO AFRICANO

La elaboración de un mito africano [1] y la consagración del esfuerzo para depurar el estilo sobre él no son, en efecto, un trabajo muy afortunado [2], puesto que los humanos se deslizan desde estos temas a los que son más apropiados para la emulación; y, sin embargo, no se puede renunciar por el desdén que suscita hacia ellos la charlatanería; pues, tal vez, nos proporcionará una utilidad no pequeña, si el argumento da vueltas en torno a lo conveniente y se mueve en el ámbito de lo real y verdadero. Semejante habilidad y destreza son igualables, en mi opinión, a la pericia de los agricultores en arboricultura, siempre que se obtenga un resultado satisfactorio. Pues éstos, algunas veces, cuando insertan e injertan sus esquejes, sátivos y portadores de fruto, en arbustos silvestres y bravíos, consiguen un árbol útil de uno improductivo, y provechoso, en vez de uno estéril. Así, también, una reflexión, aunque se haya originado en cuentos inútiles, es conveniente y provechosa, a pesar de que las leyendas sean vana palabrería. Tal vez, incluso, los primeros en concebirlas las compusieron con

1

2

3

[1] Cf. Discurso IV 73. Traduzco el término griego «libio» por el más moderno de «africano», ya que es en el interior de este continente donde hay fieras y animales salvajes muy diversos.

[2] Palabras y significado evocan el *Fedro* 229d de PLATÓN.

una determinada finalidad, manifestándose por enigmas y hablando en metáforas a los que podían interpretarlas exactamente.

4 He aquí el preludio de mi canto, como dijo alguien [3]. Ahora sólo quedaría relatar y recitar el canto mismo, es decir, el mito, y exponer bajo qué figura representamos preferentemente las pasiones humanas.

5 Se cuenta, pues, que hubo en otros tiempos una raza de monstruos crueles y salvajes, y en gran número vivió, sobre todo, en los desiertos de África. Pues esta región, incluso en la actualidad, parece que alimenta a todas las 6 especies de animales, reptiles y otras fieras. En medio de ellos vivía también esta raza de monstruos sobre los que versa nuestro actual relato, casi una amalgama en la forma de su cuerpo, constituido de partes completamente diferentes y enteramente desproporcionado. Llegaba en sus correrías esta raza hasta las inmediaciones del Mediterráneo, 7 cerca de las Sirtes, en busca de alimento. Pues bien, daban caza, tanto a las fieras salvajes —leones y panteras—, como a los animales gregarios —ciervos y onagros—, incluso a todo el rebaño; pero, sobre todo, les gustaba la caza del hombre y, particularmente, por este motivo, llegaban 8 cerca de la Ecumene hasta las Sirtes. Son las Sirtes un golfo del Mediterráneo que penetra profundamente en tierra firme, y tiene una travesía de tres jornadas, según cuentan, para los que navegan sin obstáculos. Pero los que en-9 callan no tienen posibilidad de seguir navegando. En efecto, los bajíos, las corrientes marinas y los extensos bancos de arena que hasta muy lejos se extienden por doquier, hacen la mar innavegable y peligrosa. En aquellos lugares el fondo marino no está claro; al contrario, al estar el suelo lle-

[3] Referencia a una expresión en *Leyes* 722d.

no de oquedades y arenoso, absorbe el agua, y el firme no tiene solidez ninguna. Por eso, a mi modo de pensar, 10 surgen en el fondo dunas y grandes montículos de arena; como en tierra firme acaece en virtud de los vientos, allí todavía más por obra del oleaje. También el contorno es casi el mismo: desiertos y dunas. Y, en conclusión, a los 11 náufragos procedentes del mar, cuando lograban alcanzar la playa, y a los africanos cuando por necesidad pasaban o se extraviaban, los monstruos, apareciéndoseles, los despedazaban.

La conformación y forma de su cuerpo era la siguiente: 12 cara de mujer, y de mujer muy bella; pechos, vientre y cuello bellísimos en extremo, tal que no se hallarían en una jovencita, ni en florida doncellez, ni escultor ni pintor serían capaces de esculpir ni pintar cosa igual; cutis bruñidísimo, y de sus ojos el hechizo y el deseo invadían los ánimos siempre que alguien los miraba. Pero el resto de 13 su cuerpo estaba encallecido y erizado de escamas y la parte inferior en su conjunto era como de una serpiente. También la nuca era de serpiente muy repugnante. Mas no se dice que estos monstruos fueran seres alados como las esfinges ni que, como éstas, entablaran conversación ni emitieran algún sonido articulado, sino que únicamente sil- 14 baban como los dragones, muy agudamente. Eran los más veloces de todos los reptiles, de forma que nadie pudo escapar jamás de ellos. Del resto de los animales se apoderaban por la fuerza, pero de los hombres mediante engaño, mostrándoles el seno y los pechos y embelesándolos con su mirada, a la vez que les infundían un deseo incontenible de trato con ellos. Los hombres se les acercaban como si fueran mujeres. Y los monstruos, inmóviles, aguardaban, bajando con frecuencia la vista, como imitando a una muchacha honesta. Pero, cuando el hombre estaba cerca, lo

15 arrebataban. Tenían, además, unas garras enormes, que hasta aquel momento habían mantenido ocultas. Así, pues, mordiéndolos, la serpiente les daba muerte al punto con su veneno, y el cadáver era devorado a la vez por la serpiente y el resto del monstruo.

16 Éste, precisamente, es el cuento que ha sido inventado no para el deleite de los niños, cuando posiblemente, el carácter es menos osado e insolente, sino para los que tienen una insensatez mayor y más completa. Si lo introducimos aquí [4] es porque será posible demostrar pronto, de modo satisfactorio, cuál es el carácter de las pasiones: primero, cómo son de irracionales y brutales; luego, cómo incitan al placer y atraen a los insensatos por embaucamiento y ensalmo, y los arruinan de la manera más lasti-17 mosa y deplorable. Estas cosas las debemos temer, teniéndolas ante los ojos, y como los niños temen a aquellos duendes, cuando fuera de hora pretenden la comida, los juegos o cualquier otra cosa, de igual modo nosotros, cuando nos apasionamos por el lujo y las riquezas, los deleites amorosos, la gloria o cualquier otro placer, para que no nos acerquemos jamás a estas perversidades en compañía de los libertinos ni nos dejemos arrastrar por ellos para 18 nuestra perdición y ruina, la más vergonzosa de todas. Por lo demás, interpretar el resto del mito en el mismo sentido no será difícil para el hombre sutil que tenga un poco más de tiempo que el necesario.

Apostillan, en efecto, que un rey de África intentó aniquilar a esta especie de mosntruos, indignado por la destrucción de su pueblo. Y encontró que muchos de ellos se habían establecido por sus dominios, habiéndose apode-

[4] El relato parece que fue compuesto para seguir después del § 73 del Discurso IV.

rado de un bosque espeso e impenetrable, más allá de las Sirtes. Tras reunir un ejército muy numeroso, descubrió 19 sus guaridas, pues no podían permanecer invisibles a causa de los rastros dejados por su condición de serpientes y por el terrible hedor que emanaba de aquel lugar. Así pues, tras rodear el monte por todas partes, le prendió fuego e hizo perecer con sus vástagos a los monstruos que estaban allí. Después, los guerreros de Libia huían a toda prisa de la región, sin concederse reposo ni de día ni de noche, hasta que, creyendo que habían avanzado un gran trecho, 20 acamparon a orillas de un río. Pero todos aquellos monstruos que habían salido de su madriguera para cazar, apenas se percataron de que sus guaridas habían sido destruidas, iniciaron la persecución del ejército, y, sorprendiendo a unos soldados en medio del sueño, y agotados otros por la fatiga, les hicieron perecer en su totalidad. En aquella 21 ocasión, pues, la acción de exterminio de esta raza no llegó a su término. Pero, más tarde, Heracles, cuando limpiaba la tierra de vestiglos y de tiranos, llegó a aquellos parajes, incendió la comarca y dio muerte a los monstruos mientras escapaban del fuego, golpeando con su maza a los que salían a su encuentro y alcanzado con sus flechas a los que huían.

Así, pues, este mito es, probablemente, una alegoría, 22 significando mediante enigmas que la mayoría de los hombres, si alguna vez cada uno en particular intentó purificar su alma, como lugar inaccesible y lleno de crueles monstruos, destruyendo y aniquilando una especie de pasiones en la espera de verse libre y haber huido de ellas, si no lo hace con energía, poco después perecerá y será arruinado por las pasiones que han quedado. Pero Heracles, el 23 hijo de Zeus y de Alcmena, emprendió hasta su término esta tarea, y mostró su alma pura, y apareció pacificado

en su mente. Y esto, precisamente, quiere significar la pacificación de la tierra por el héroe.

24 ¿Queréis también que amenicemos la leyenda un poco para los más jóvenes? Pues es objeto de una fe tan grande y la juzgan tan verdadera, que cuentan que, mucho después, se apareció una vez un monstruo de esta raza a unos «teoros» [5] griegos cuando se encaminaban al templo de Amón [6] acompañados de una numerosa escolta de jinetes 25 y de arqueros. En efecto, les pareció que sobre una duna estaba recostada una mujer, cubierta de una piel por la parte superior, según acostumbran las africanas, y que mostraba el seno y los pechos, y el cuello vuelto hacia atrás. Supusieron los teoros que era una cortesana de alguna aldea próxima, que salía allí al encuentro de las caravanas. 26 Dos jóvenes, impresionados por su belleza, marcharon hacia ella. Uno de ellos llegó antes que el otro, y el monstruo, cuando lo tuvo asido, lo devoró habiéndolo arrastra- 27 do a un repliegue de arena. Y el otro jovenzuelo, sobrecogido por la visión, lanzó un grito y, de esta forma, el resto de la comitiva vino en su auxilio. Pero el monstruo se lanzó sobre él con la parte de serpiente que tenía y, matándolo, se marchó entre silbidos. El cadáver fue hallado corrupto ya y en descomposición, y los africanos que actuaban como guías de la expedición no dejaron tocar el cuerpo, en la idea de que perecerían todos.

---

[5] Los teoros (*theōrós*) eran embajadores religiosos que anunciaban a los demás ciudades el comienzo de las fiestas y concursos panhelénicos, pero el nombre, como vemos en este texto, se aplica igualmente a los comisionados o simples peregrinos que van a rendir culto a un santuario extranjero.

[6] El santuario de Amón era conocido en Grecia en tiempos de Heródoto y a él envió Creso una embajada de teoros. En este santuario fue proclamado Alejandro Magno «hijo de Amón».

VI

«DIÓGENES» O «DE LA TIRANÍA»

INTRODUCCIÓN

Es opinión comúnmente aceptada [1] que Dión de Prusa pronunció este discurso en tiempos de su destierro, al igual que el resto de los diogénicos.

La figura de Diógenes era particularmente admirada así entre cínicos como entre estoicos [2], cuyas doctrinas fueron ambas profesadas por Dión, aunque con mayores simpatías por el cinismo durante el exilio. Diógenes, Sócrates y Odiseo son, para Dión, prototipos del sabio.

No obstante, C. P. Jones [3] cree que Dión no concibe la idea de modelarse a sí mismo sobre Diógenes hasta la subida al trono de Trajano, fecha en que sitúa cronológicamente a los diogénicos, opinión que estaría avalada por el hecho de que ya los editores antiguos colocaron estos discursos a continuación de los de *De la realeza* y el del *Mito africano*.

---

[1] H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898, pág. 226. Defiende que los Discursos VI, VIII, IX y X pertenecen al período del destierro de Dión. Lo que el desterrado refiere de Diógenes podría aplicarse a Dión mismo, y lo que dice del rey de Persia podría referirse a Domiciano. El auditorio entendería fácilmente tales alusiones. También defiende la fecha del destierro M. Szrmach, *Eos* 65 (1977), 77-90.

[2] Arriano, *Epict.* I 24, 1-6-10; M. Ant., 83; Jul., *Or.* VI.

[3] *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1978, págs. 49-50.

Nosotros nos inclinamos por la tesis tradicional, ya que el tema de la justicia y de la tiranía se aviene mejor con el período de Domiciano que con el de Trajano. La figura del rey de Persia simboliza la tiranía de Domiciano. El tema de la tiranía es objeto de discusión en la tercera parte del discurso (35-62), mientras que, en la primera y en la segunda, se insiste en el modo de vida del rey de Persia, que tan admirablemente refleja Diógenes (1-7). El sabio vive en armonía con la naturaleza (8-20) y apartado de las alienaciones introducidas por la civilización (21-24).

Sinopsis

Presentación (1-7).

El discurso se abre *in medias res* con una anécdota. Diógenes, como el rey de Persia, solía cambiar de lugar según las estaciones (1).

Descripción del clima de Atenas y Corinto y comparación con los reales sitios (2-6). Comparación del género de vida del rey de Persia y de Diógenes (7).

Primera parte: el sabio vive de acuerdo con la naturaleza (8-20).

Sufrimientos y alegrías del sabio (8-9), y su conducta ante el frío y el calor frente al hombre dominado por el placer (10-13).

El hombre debería imitar la vida de los animales (13b). El sabio no tiene morada, ni necesita calzado, frente al rico, dominado por el placer (14-16).

El sabio y el sexo (17-20).

Segunda parte: el sabio vive al margen de la civilización (21-34).

Exhortación a imitar la vida de los animales (21-22). La muerte no tiene remedio (23-24).

La sociedad ha sido un mal; por eso, Prometeo fue castigado (25).
Objeción: ¡imposible vivir como los animales! (26); ¡también las ranas viven!, y los hombres primitivos (27-28). Los inventos han sido perniciosos (29).
El sabio vive de acuerdo con la naturaleza pasa satisfacer sus necesidades (30-31).
En ello imita la vida de los dioses y de los animales (32-33).
Los *cura huius saeculi* (34).

Tercera parte: la tiranía (35-59).
El sabio es superior al tirano, lleno de temores por los cuidados de este mundo (35).
El tirano no encuentra placer, ni paz (36).
Vive entre soldados armados pero no confía en nadie (37-38); no tiene escapatoria, y si alcanza la vejez, ésta es penosa (39-41).
El temor a la muerte acompaña a los déspotas a todas partes (42-52).
El tirano examina las muertes de los otros tiranos, se siente rodeado y vive en suplicio como Tántalo (53-55).
A mayor poder, menor escapatoria (56-59).

Epílogo: Diógenes vive libremente y nada le conturba (60-61). Vegetarianismo (62).

«DIÓGENES» O «DE LA TIRANÍA»

Diógenes de Sinope [1], cuando fue desterrado de su ciudad y vino a la Hélade [2], pasaba su vida una temporada en Corinto y otra en Atenas y decía: 1

«Yo estoy imitando en esto el género de vida del Rey de Persia [3]. Pues así como aquel, durante el invierno, vive en Babilón y en Susa y, ocasionalmente, en las regiones de Bactria [4] —son éstas las comarcas más cálidas de Asia—, y en verano, en Ecbatana de Media, donde el aire es siempre muy fresco y el clima de verano es parecido al invierno de Babilonia, de igual modo cambio yo de residencia según las estaciones del año. Porque el Ática no tiene 2 montañas elevadas, ni ríos caudalosos como el Peloponeso y Tesalia. En efecto, es una región costera y de brisa suave, de forma que no llueve casi nunca, ni retiene la poca agua que cae, y casi toda ella está enteramente rodeada

---

[1] Cf. Discurso VIII, nn. 1 y 23, y Discurso IV, n. 1.

[2] Se ha creído ver en esta expresión una alusión al destierro del propio Dión.

[3] Ejemplo típico de déspota oriental. Darío Codomano (336-331) fue el último rey de Persia que reinaba entonces.

[4] Se refiere a la capital, Bactra, en territorio de Turquestán. Para una breve referencia de las ciudades persas que se aluden en este discurso, cf. nn. 47, 51 y 53 del Discurso IV.

de mar, de ahí precisamente ha recibido su nombre, es decir, una *akté* [5] (costa). La ciudad, además, está emplazada
3 al pie de una colina y mira hacia el Mediodía. He aquí la prueba: las naves que se dirigen desde Sunio [6] hasta el Pireo [7], no pueden alcanzarlo si no son impulsadas de popa. Naturalmente, el invierno es allí apacible. En cambio, en Corinto el verano es muy fresco, porque las corrientes de aire siempre soplan hacia allí, por tener salida hacia los golfos. Además, el Acrocorinto [8] está cubierto de sombras y la ciudad misma está orienatda hacia el Lequeo [9]
4 y más al norte. Estas dos ciudades son mucho más bellas que Ecbatana y Babilón, y están mucho mejor trazadas que aquellos reales sitios, tanto el Craneo como la Acrópolis ateniense y los Propileos son inferiores sólo en su magnitud. Sin embargo, el perímetro de Atenas es de doscientos estadios [10], sumando el Pireo y los muros que lo unen al contorno de la ciudad —porque antiguamente éstos no estaban habitados en su totalidad—. En consecuencia, Atenas es la mitad de grande que Babilonia, si se ha
5 de decir la verdad sobre lo de allí. Sin embargo, en lo referente a la belleza de los puertos, y más aún en esculturas, cuadros, obras de oro, plata y bronce y en lo referente

[5] Es una de las muchas etimologías populares, tan del gusto de los escritores antiguos. En este caso, la geografía justifica la etimología, ya que el Ática es, en su mayor parte, una franja de tierra que penetra en el mar.

[6] Promontorio rocoso situado en la punta del Ática.

[7] Principal puerto de Atenas a 8 kms. al sudoeste de la ciudad en el golfo Sarónico.

[8] Colina situada en el noroeste del antiguo Corinto, orientada hacia el mar Jónico y el Adriático.

[9] Uno de los puertos de Corinto, situado en el golfo de Corinto, el de Céncreas se hallaba en el golfo Sarónico, en la costa este del Istmo.

[10] 197 m. × 200 = 39.400 m.

a dinero, mobiliario y esplendor de las casas, creo que Atenas es superior, aunque no me preocupan mucho estos detalles.

»Además, por la larga distancia del camino, el rey 6 emplea mucho tiempo en ir de un sitio a otro, porque casi pasa la mayor parte del invierno y del verano en el viaje. Yo, en cambio, pernoctando cerca de Mégara [11], puedo muy fácilmente estar en Atenas al día siguiente, o bien, si lo prefiero, en Eleusis. Incluso puedo tomar la ruta mucho más corta por Salamina [12], para no transitar por parajes solitarios, de tal forma que tengo ventaja sobre el Rey de Persia y vivo más confortablemente que él, ya que estoy mejor instalado en mi lugar de residencia.»

Estas cosas las solía decir Diógenes bromeando. Sin 7 embargo, quería llamar la atención de aquellos que admiraban el boato del Rey de Persia y su indiscutido bienestar, significando que ninguna de sus prerrogativas era como se imaginaban. Porque en algunas de ellas no había ninguna utilidad y otras, incluso a los muy pobres les era posible obtenerlas.

Tampoco Diógenes, como pensaban algunos insensa- 8 tos, se despreocupaba de la salud corporal, pues éstos al verlo tiritando por pasar la noche en descampados, y pasar sed, opinaban, las más de las veces, que se despreocupaba de la salud y de la vida. Pero él, en realidad, soportando

---

[11] De Corinto a Mégara había unos 43,5 km.; distancia considerable para una sola jornada.

[12] Desde Mégara para dirigirse a Atenas podía elegir dos rutas: la de tierra, por Mégara, Eleusis, Atenas (aproximadamente 37 km.); pero el segundo día ya estaba más cansado y prefería quedarse en Eleusis (la jornada normal para un caminante suele ser de 20 a 30 km.); y la de mar: Mégara, Salamina, El Pireo y Atenas (aproximadamente 35 km.); Eleusis se encontraba a 12 km. de Atenas.

estos rigores, gozaba de más salud que los que siempre tienen colmadas estas necesidades y más que los que permanecen siempre en casa y nunca padecen ni el frío ni el calor; y experimentaba, incluso, más placer que ellos al calentarse al sol o al llevar sus alimentos a la boca.

9 Y muy particularmente se regocijaba con el cambio de las estaciones: en primer lugar sentía placer al ver aproximarse el verano suavizando el frescor del aire; en segundo lugar, no se lamentaba por verlo terminarse, ya que finalizaba el calor excesivo. Viviendo en paz, al ritmo de las estaciones, y habituándose poco a poco a ellas, pasaba sin con-

10 tratiempo de uno a otro extremo. Raramente hacía uso del fuego, de la sombra o del cobijo antes del tiempo propicio. En esto no obraba como el resto de los hombres, los cuales, pudiendo encender fuego siempre, van abrigados, poseen casas y huyen rápidamente del aire libre a la menor sensación de frío: éstos debilitan así su cuerpo y

11 lo hacen incapaz de soportar el invierno. O bien, porque pueden gozar en verano de sombra placentera y beber todo el vino que desean, pasan sus días sin exponerse al sol, nunca tienen experiencia de sed natural, guardan la casa tanto como las mujeres, sus cuerpos perezosos jamás están abrumados por el esfuerzo y tienen sus almas embrutecidas por la apatía de la embriaguez. Por eso, se han inventado platos livianos, y baños [13] para remediar estos males, y en el espacio de un mismo día tienen con frecuencia necesidad de una brisa fresca, después de un vestido; sienten, a la vez, la necesidad de hielo [14] y de fuego, y, lo más

[13] Se creía que los baños templados ayudaban a hacer la digestión. cf. JUVENAL, I 143.

[14] El tema del «agua de nieve» en el mundo clásico ha merecido, creemos, escasa atención. Cf. F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, 1966, págs. 33-34.

absurdo de todo: desean que de nuevo se presente el hambre y la sed. Por muy incontinentes que sean, no experi- 12 mentan ningún placer afrodisiaco al hacer el amor, porque no saben esperar a que el deseo natural los lleve a él. Por eso, no buscan más que placeres, sin satisfacción y sin alegría.

Diógenes, sin embargo, esperaba a tener hambre y sed antes de tomar cualquier alimento; juzgaba, en efecto, que el hambre era el más picante y el más eficaz de los aperitivos. Por consiguiente, degustaba él un trozo de pan con más placer con el que los otros tomaban sus platos refinados, y encontraba más satisfacción bebiendo agua corriente que los otros vino de Tasos.

Se burlaba de ellos, cuando con sed pasaban por delan- 13 te de las fuentes y cuando indagaban por todas partes en busca de un vendedor de vino de Quíos o de Lesbos, y solía decir: «Estas gentes son mucho más estúpidas que las bestias, porque los animales cuando tienen sed nunca pasan de largo ante una fuente o un arroyo cristalino, y cuando tienen hambre no desprecian las hojas más tiernas ni la hierba capaz de nutrirlos.»

Añadía que las más bellas y saludables mansiones esta- 14 ban abiertas para él en todas las ciudades, es decir, los templos y los gimnasios. Se contentaba con un solo vestido para el verano y para el invierno, porque soportaba fácilmente el frío, al cual se había habituado poco a poco. Jamás calzaba los pies ya que, decía: «Mis pies no son 15 más delicados que mis ojos o mi cara. Aunque, naturalmente, son más sensibles, estas partes del cuerpo soportan mucho mejor el frío, porque están siempre expuestas a la intemperie y porque los hombres no son capaces de caminar con sus ojos cubiertos, como hacen con sus pies.» Añadía que los ricos son como los niños recién nacidos, 16

porque continuamente necesitan pañales, y que aquello por lo que las gentes se toman las mayores molestias y gastan grandes sumas de dinero, y numerosas ciudades han sido saqueadas y numerosos pueblos lamentablemente exterminados, le parecía que era la cosa menos laboriosa y 17 menos costosa de todas y la más fácil de procurar. En efecto, él no tenía necesidad de ir a ninguna parte para satisfacer sus instintos sexuales, al contrario, en son de broma solía decir que en todas partes encontraba a Afrodita, completamente gratis, y que los poetas difamaban a la diosa cuando, por la incontinencia de ellos mismos, la llamaban «la de mucho oro» [15]. Muchas gentes dudaban evidentemente de sus palabras. Para convencerlos, hizo uso públicamente de su sexo, a pleno día y a la vista de todos, y decía: «Si todo el mundo se hubiera comportado así, Troya no habría sido jamás conquistada [16], y Príamo, el rey de los frigios, el descendiente de Zeus, jamás habría 18 sido inmolado en el altar mismo del dios. Pero los aqueos estaban tan locos como para creer que los muertos mismos todavía tenían necesidad de mujeres, y así inmolaron a Políxena sobre la tumba de Aquiles [17].» Añadía que «en esto

[15] El apelativo hacía referencia, originariamente, a las joyas de oro que adornaban la estatua de la diosa; cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 519. También se decía de las riquezas de los templos, como los de Corinto o Éfeso. Diógenes hace un juego de palabras: Homero había llamado a la diosa del amor «Afrodita de Oro». Diógenes la llama *polýchrysos* «la de mucho oro». No obstante, cf. Discurso VII 139 ss.; cuando Dión, un poco después (VII 143), condena la prostitución se expresa así: «eso significa fluir oro abundante a través de los tejados, cosa que ocurre de manera muy fácil, porque las habitaciones no son ni de bronce ni de mármol».

[16] Porque Paris no habría raptado a Helena para dar satisfacción a su instinto.

[17] Honores póstumos concedidos al héroe como premio por la conquista de Troya.

los peces son más sensatos que los hombres, porque, cuando tienen necesidad de eyacular, salen de su retiro y van a frotarse contra cualquier cosa áspera. Siento admiración 19 por aquellos hombres que no quieren en absoluto gastar dinero para hacerse frotar los pies, las manos, o cualquier otra parte del cuerpo, ni siquiera los más ricos quieren jamás gastar ni una sola dracma en esto, pero solamente para este miembro se han gastado a menudo muchos talentos, ¡y algunos, incluso, han llegado hasta hacer peligrar su vida!» Y proseguía bromeando: «Este género de com- 20 portamiento sexual que propongo fue inventado por Pan, cuando, enamorado de la ninfa Eco, no pudo cogerla, sino que anduvo errante por la montaña noche y día, hasta que Hermes, sintiendo piedad en tal apuro —porque era su hijo—, le enseñó ese truco [18]. Y Pan, cuando lo hubo aprendido, puso término a su penoso sufrimiento, y de él lo aprendieron los pastores.»

Tales palabras las empleaba de vez en cuando, para 21 ridiculizar a las gentes jactanciosas y estúpidas, pero molestaba, sobre todo, a los sofistas, que deseaban ser muy considerados y se creían más sabios que los otros. Aseguraba que los hombres, en razón de su molicie, suelen llevar una vida más desdichada que las bestias. Éstas, en efecto, 22 encuentran en el agua su bebida y en la hierba su alimento; la mayor parte de ellas están desnudas durante todo el año, no entran jamás en una casa, no se sirven en abso-

[18] Pan era el dios de los pastores, originario de Arcadia, genio mitad hombre, mitad animal; dotado de una actividad sexual considerable, perseguía a las ninfas y muchachas con igual pasión, y cuando fracasaba buscaba la satisfacción en sí mismo. La ninfa Eco, vivamente enamorada de un sátiro, o de Narciso, según otras versiones, no correspondió a los amores de Pan, que se consumía por ella.

luto del fuego, viven también tan largo tiempo como la naturaleza haya dispuesto para cada una de ellas y, si nadie les da muerte, se conservan fuertes y sanas durante todo el tiempo, sin que jamás tengan necesidad de médicos
23 ni de medicinas. En cuanto a los hombres, por muy apegados que estén a la vida y sean cuales sean los medios que inventen para retardar la muerte, un gran número de ellos ni siquiera alcanza la vejez; su vida está llena de enfermedades que da grima nombrar, y toda la tierra no basta para proporcionarles remedios, sino que deben aún recu-
24 rrir al hierro y al fuego. Por otra parte, no les reportan ninguna utilidad ni los cuidados de Quirón [19] o de los discípulos de Asclepio, ni los presagios de los adivinos, ni los ritos purificadores de los sacerdotes dada su licencia
25 y su perversidad. Y cuando se reunieron en ciudades para escapar de los atropellos de las gentes de fuera, en seguida se agraviaron unos a otros, y se perpetraron las más graves ofensas, como si se hubieran reunido a propósito con esta intención. He aquí, según su parecer, la razón por la cual el mito decía que Zeus había castigado a Prometeo [20] por haber descubierto el fuego y haberlo dado a los hombres: el fuego iba a convertirse en causa y principio de la molicie y sensualidad del hombre, porque Zeus, ciertamente, no

---

[19] Quirón, maestro de Aquiles y de Asclepio y de otros muchos héroes, pasaba por ser el médico mítico por excelencia. Los cínicos, que rechazaban las prácticas de los médicos por basarse en técnicas aprendidas, sentían un gran aprecio por Quirón, que curaba de acuerdo con la naturaleza y gratuitamente (cf. CORDERO DEL CAMPILLO, *op. cit.*).

[20] Frente a los personajes míticos que representan la vida de acuerdo con la naturaleza, como Quirón y Heracles, Prometeo se presenta como un anticipo, ya que las técnicas y el progreso arruinaron el género de vida primitiva. Dión presenta a Prometeo, al final del Discurso VIII, como ejempo de sofista.

odia a los hombres y no les tiene envidia por ninguno de sus bienes.

Algunos le objetaban que es imposible para el hombre 26 vivir a la manera de los otros animales a causa de la delicadeza de su cuerpo: sin defensas, desprovisto de pelos, cosa que tienen la mayoria de las bestias, y privado de plumas y sin estar recubierto de una piel espesa. A lo cual 27 Diógenes solía responder que el hombre no es delicado más que en razón de su género de vida: en efecto, la mayor parte del tiempo evita tanto el sol como el frío, y la ausencia de pelo en su cuerpo no es un obstáculo. Diógenes aducía, entonces, el ejemplo de las ranas y de no pocos animales mucho más delicados que el hombre y mucho menos protegidos, ya que algunos de ellos soportan no solamente el aire frío, sino que son, además, capaces de pasar el invierno en el agua helada. Y llamaba también la aten- 28 ción sobre el hecho de que los ojos y la cara del hombre no tienen necesidad de ninguna protección. Y, en términos generales, decía que ningún animal nace donde no pueda sobrevivir. O, de otro modo, ¿cómo fue posible que los primeros hombres al aparecer sobre la tierra pudieran sobrevivir cuando no existía fuego, ni casas, ni otros alimentos que los naturales? Pero la sagacidad del hombre y su aptitud para inventar y descubrir artificios para facilitar la existencia, no siempre han sido provechosas para las generaciones subsiguientes. Porque, en lugar de utilizar su 29 ingenio en provecho del coraje y de la justicia, los hombres lo han puesto al servicio del placer. En consecuencia, buscan el bienestar a cualquier precio, y su vida, cada vez más, resulta menos agradable y más penosa: y, creyendo velar por su vida, perecen de la peor manera a causa de los excesivos cuidados y preocupaciones. Y por esta razón

se cuenta de Prometeo que, con toda justicia, fue atado a una roca y su hígado era devorado por un águila.

30 En consecuencia, las cosas más costosas y las que exigen una atención y un cuidado constantes, ésas, las rechazaba Diógenes y desenmascaraba los peligros que traen consigo para sus usuarios. Pero él no descuidaba nada de lo que puede hacerse fácilmente y sin esfuerzo para ayudar al cuerpo a soportar el frío del invierno y el hambre, y a satisfacer cualquier otro apetito natural; al contrario, elegía con preferencia los lugares más sanos que los que eran 31 insalubres, y los más apropiados a cada estación. Y tenía cuidado de procurarse alimentación suficiente y vestido modesto, pero se mantenía lejos de los negocios, de los litigios, de las rivalidades, de las guerras y de las sediciones. Y, ante todo, buscaba tomar como modelo la vida de los dioses, que son los únicos, según dice Homero, que llevan una vida fácil, lo que implica que los hombres llevan una 32 vida penosa y difícil [21]. «Las mismas bestias —decía— han comprendido esto perfectamente. Las cigüeñas, por ejemplo, dejan tras sí el calor tórrido del verano para volar hacia un clima más templado, permanecen allí tanto tiempo como les resulta agradable, y después regresan en bandadas, cediendo el lugar al invierno: mientras que las grullas, que soportan fácilmente la estación fría, vienen en tiempo de la sementera por razón de su alimento. 33 Los ciervos y las liebres descienden de las montañas a las llanuras y a los valles, a causa del frío; se acurrucan en camas confortables al abrigo del viento; pero, en cuanto sobreviene la canícula, se retiran a los bosques y a las regiones más boreales.»

[21] *Od.* IV 805.

Ahora bien, cuando Diógenes observaba que los otros 34 hombres tenían preocupaciones durante toda su vida, maquinando sin cesar los unos contra los otros y viviendo sin respiro en medio de males innumerables, incapaces de tener sosiego incluso durante las grandes solemnidades o cuando se proclamaba una tregua, se daba cuenta de que los hombres actúan así y soportan tales sufrimientos sin otro motivo que el de asegurar su vida; que, de hecho, temen mucho más perder lo que llaman sus bienes necesarios, e, incluso, que tienen infinitos quebraderos de cabeza buscando los medios para legar a sus hijos fortunas enormes. Diógenes se admiraba entonces de ser el único que no actuaba así, el único verdaderamente libre entre todos los hombres, y estaba realmente sorprendido de que ningún otro hubiese todavía comprendido su inmensa felicidad.

Y, en consecuencia, ya no quería compararse al Rey 35 de Persia, dado que entre ellos existía tamaña diferencia. «En realidad, afirmaba Diógenes, el rey es el más desgraciado de los hombres: tiene miedo de la pobreza, aunque esté cubierto de tanto oro; tiene miedo de la enfermedad, aunque sea incapaz de privarse de cosas que la favorecen; vive espantado con el pensamiento de la muerte y se imagina que todo el mundo conspira contra él, hasta sus hijos y hermanos. Y, por eso, no encuentra ningún placer en 36 comer, incluso cuando se le presentan los platos más exquisitos, y la bebida no puede hacerle olvidar sus tormentos. No pasa en paz ni un solo día, sin dejar de experimentar los más terribles sufrimientos. Además, cuando está sobrio sueña con emborracharse, como si pudiese así ser librado de sus contratiempos, pero enseguida, cuando está borracho, se siente perdido como si fuese incapaz de socorrerse a sí mismo. Por otra parte, cuando está despierto, 37 llama al sueño a fin de poder olvidar sus terrores; pero,

apenas se ha dormido, se lanza sobresaltado a toda prisa fuera del lecho por imaginarse que estaba siendo asesinado por las imágenes de sus propios sueños. Y en esto la palmera de oro [22], los palacios de Semíramis y los muros de
38 Babilón no le son de ninguna utilidad. Pero lo más absurdo de todo es que, temiendo a hombres desarmados, se confía a guardas armados, y hace registrar a sus visitantes por miedo a que oculten un puñal, cuando está viviendo en medio de soldados que llevan espada. Huye de gentes sin armas para refugiarse en medio de guardias armados y, aún más, huye de estos últimos refugiándose entre la multitud no armada, porque se protege del pueblo haciendo llamar a guardias de su escolta, de los cuales se defiende con la ayuda de los eunucos. No hay nadie a quien se pueda confiar, ni ningún lugar donde pueda retirarse
39 para poder vivir, al menos, un solo día sin temor. Desconfía incluso de su comida y de su bebida, y dispone de criados encargados de probarlo todo antes que él, así como los que marchan por un camino lleno de enemigos. Y no puede ni siquiera tener confianza en sus seres más queridos: ni en sus hijos ni en su mujer. Y, sin embargo, por muy penosa y desgraciada que sea su situación de monarca, ni puede, ni quiere jamás desembarazarse de ella.

40 »Aún más, todas aquellas desgracias penosas para los hombres las tiene como alivio, porque tal vez se verá libre de ellas. Y, en efecto, todo aquel que está aprisionado por cadenas espera un día verse liberado; para el desterrado de la patria no es imposible el regreso, y el enfermo puede mantener hasta el fin la esperanza en la curación. Pero

[22] Se contaba que Jerjes encontró a orillas del Meandro una planta tan bella, que la recubrió con láminas de oro y puso a uno de sus guardias llamados «Inmortales» para protegerla.

al tirano no le es posible desembarazarse del gobierno, ni siquiera puede pedir a los dioses tal cosa, porque no tiene otra semejante. Todos aquellos que están abatidos por la pérdida de un amigo muerto saben bien que un día cesarán en su duelo. Pero la situación para el tirano avanza de mal en peor. Porque no es fácil que un tirano alcance la 41 vejez, y, caso de alcanzarla, su vejez es penosa, y no como la del caballo, según dice el refrán [23]. En efecto, unos, la mayor parte, han recibido daños de él, y otros lo desprecian. Por otra parte, él, por sí mismo, es incapaz de curar su organismo.

»Más aún, todas las desgracias por su propia naturaleza asustan más a los que las están esperando, que entristecen a los que de ellas ya tienen experiencia, ya sea, por ejemplo, la pobreza, el destierro, la cárcel o la privación de derechos civiles. Y, si uno lograra vencer el miedo a 42 la muerte, entonces no le quedaría ninguna zozobra. Porque la muerte por sí misma no solamente no perturba a los que la recibieron sino que éstos ya nada sufren. Sin embargo, el temor a la muerte es tan intenso, que muchos se anticipan al suceso. En efecto, algunos, cuando son víctimas de la tempestad en una nave, no esperan a que la embarcación se hunda, sino que previamente se dan muerte a sí mismos con un puñal; otros, cuando son hechos prisioneros por los enemigos, aunque saben bien que no sufrirán nada que sea más terrible, se dan muerte. Esta 43 penosa condición continuamente acompaña a los déspotas, tanto de día como de noche. A los criminales que han sido condenados les llega el día señalado en el cual tienen que morir; pero los tiranos carecen de plazo cierto, no saben

[23] Zenobio aduce un proverbio griego que dice: «A caballo que envejece asígnale mejores carreras.»

44 si dentro de poco o si ahora mismo; y, en ningún momento, por muy breve que sea, un tirano se libera de ese miedo, sino que necesariamente es presa de pánico mientras *come* y *mientras* ofrece un sacrificio a los dioses. Y si, en alguna ocasión, estuviera dispuesto a jugar con los hombres de su edad o si quisiera hacer uso de los placeres afrodisiacos, si por casualidad sintiera una pasión intensa, le detendría el recuerdo de la muerte, al imaginar que tal vez perecería a manos de aquellos mismos que son amados por 45 él. Y, con este mismo temor, bebe en los banquetes y duerme en el lecho. De tal forma que, a mi parecer, el tirano solamente experimenta alegría en el momento de ser asesinado, como si fuera liberado del mayor mal.

»Pero lo más absurdo de todo es lo siguiente: los demás hombres, cuando se debaten en desgracias irremediables, saben que no sufrirán el mal durante mucho tiempo, siempre que les sea posible morir. En cambio, los tiranos, encontrándose en los mayores males, creen hallarse en medio de los mayores bienes, engañados, creo, por las opiniones de otros hombres que carecen de experiencia de 46 gobierno. Y un dios impuso esta ignorancia a los tiranos: el que vivieran largo tiempo sufriendo por sus penas. La siguiente es una opinión que tienen los que viven bien entre los hombres: la vida es lo mejor y, por eso, la muerte 47 es lo más triste; sin embargo, los que viven en la adversidad son de opinión contraria: la vida es más difícilmente soportable, y aceptan la muerte con más agrado. En cambio, para los tiranos, ambas situaciones son más penosas que para los demás hombres. Viven, en efecto, mucho menos confortablemente que los que desean morir cuanto antes, pero, tienen tanto miedo a la muerte como si en la 48 vida disfrutaran de las cosas más agradables. También las alegrías, naturalmente placenteras, proporcionan ma-

yor deleite cuando son raras; sin embargo, llegan a producir repulsión a aquellos que usan continuamente de ellas. Pero las desgracias son más difíciles de soportar si nunca se alejan, y casi podemos asegurar que ambas cosas, el placer y las penas, están permanentemente presentes en la vida de los tiranos, de tal manera que prácticamente nunca dejan de estar tristes ni tienen sensación de placer. El 49 tirano continuamente teme el poder de los ricos y la ambición de los pobres por poseer riquezas. A los déspotas nadie les está agradecido, aunque hayan recibido honores de ellos. En efecto, las gentes jamás piensan que han recibido bastante, y los que no han obtenido lo que deseaban odian a los otros más que a nadie.

»Además, el hombre más envidioso es aquel que ha 50 adquirido un gran cúmulo de riquezas injustamente; por eso, no hay nadie más envidioso que un tirano. Y, además de esto, es menester que él complazca a los de su camarilla; en caso contrario, atraerá sobre sí la ruina muy rápidamente. Pero conceder continuamente favores a muchos sin quitárselos a otros no es fácil. Consecuentemente, tendrá como enemigos a aquellos que han sido expoliados, y aquellos que recibieron beneficios lo mirarán con sospecha, de manera que buscarán verse libres de él lo antes posible. Más aún, teme a las provincias lejanas por estar muy distanciadas de su alcance y a las cercanas porque se hallan muy próximas a él. De las que están apartadas teme que puedan declararle la guerra, y de las que se encuentran al alcance de su mano tiene miedo a una emboscada. Considera el tiempo de paz como infructuoso, porque los 51 hombres viven desocupados, y el de guerra como más peligroso todavía, porque se ve obligado a importunar a sus súbditos, ya sea para exigirles dinero, ya sea para obligarles a tomar las armas. Así pues, cuando hay guerra, los

tiranos aman la paz; pero, cuando hay paz, inmediatamen-
52 te preparan con afán una guerra. Por un lado, cuando el pueblo tiene abundancia de recursos, temen la insolencia de la masa; por otro, si ese pueblo es presa de alguna escasez, temen su ira. Piensan que no es seguro ir de viaje, ni permanecer en la ciudad, ni dar un paseo, ni vivir en casa en sus propias estancias; más aún, sería peligroso subir allí donde suben los demás con toda seguridad, ya que
53 creen que todo está lleno de trampas y engaños. Cada tirano considera minuciosamente las muertes de otros tiranos y todas las conspiraciones que han existido contra ellos; cree que todas esas muertes y conspiraciones van a volverse contra él y vive tan aterrorizado como si fuera a morir con todas aquellas muertes, y desea siempre mirar a su alrededor y dar vueltas en su entorno, en la idea de que puede ser herido desde cualquier parte, pero ésta es la única cosa que él no puede hacer por vergüenza y, al mismo
54 tiempo, por temor. En efecto, cuanto más quede al descubierto y más medroso sea un tirano, tantas más conspiraciones urdirán contra él los que desprecian su cobardía. Vive, por consiguiente, como si estuviera aprisionado en una pequeña cárcel con espadas colgadas, unas, del techo, otras, clavadas en las paredes del entorno, y todas ellas,
55 rozando su piel. Igualmente están clavadas las espadas no sólo en el cuerpo del tirano, sino también en su alma, como está en el Hades Tántalo, de quien se dice:

Temeroso de la roca que amenaza caer sobre su cabeza [24].

Mucho más fácilmente vive Tántalo. Porque Tántalo ya no tiene miedo a morir [25]. En cambio, al tirano, mientras

---

[24] EURÍPIDES, *Orestes* 6.

[25] Padre de Pélope y de Níobe. Sus mayores delitos parece que fueron el rapto de Ganimedes, el revelar a los hombres los secretos divinos

está vivo, le ocurre lo mismo que cuentan de aquél, ya muerto.

»Ahora bien, a todos aquellos que se constituyen en 56 tiranos de una sola ciudad o de una pequeña región no les resulta imposible huir del gobierno y vivir en retiro en cualquier otro sitio —sin embargo, nadie siente amor por un tirano, sino que le tienen odio e, igualmente, sospechan de él y con facilidad lo entregan a sus víctimas—. Todos aquellos, empero, que gobiernan en muchas ciudades y naciones y en la tierra entera [26], como el Rey de Persia, a éstos no les es posible escapar, aunque un día les acontezca que conozcan sus propios males, y un dios les prive de su ignorancia. Parece como si el tirano jamás pudiera 57 vivir con seguridad, ni aunque llegara a ser de bronce o de hierro, sino que perecería del mismo modo que si fuera roto en mil pedazos o derretido.

»Así pues, en el caso de que uno se confíe y entable conversación con un tirano, éste se irritaría y temería su franqueza. Y si uno le sirviera y se sentara a su mesa, sospecharía de esta familiaridad. Un tirano, además, con- 58 sidera que es insultado por aquellos que lo tratan como si fuera un igual y que es engañado por los que se muestran más obsequiosos. Y si es reprendido, se aflige más que cualquier otro, porque, siendo soberano, oye hablar mal de él. Pero, si es elogiado, no se alegra, porque cree 59 que los que hablan así no lo sienten de corazón. El tirano está privado de la más hermosa y más útil de todas las

---

y, en un banquete, ofrecer a Pélope hecho pedazos. Por ello, en los infiernos fue colocado bajo una enorme piedra siempre a punto de caer. También se le atribuía el suplicio de la sed eterna: sumergido en agua hasta el cuello no podía beber porque el líquido retrocedía cada vez que aproximaba su boca.

[26] Alusión a Domiciano.

posesiones: no puede esperar de nadie benevolencia y amistad, sino que antes los domadores amarán a los salvajes leones, que los cortesanos sientan amor por los tiranos y se acerquen a ellos.

60 »Yo, sin embargo, concluía Diógenes, me paseo de noche por donde quiero y deambulo de día completamente solo y confiado; y, si fuere menester, puedo atravesar las filas de un ejército, sin necesidad de heraldo, e incluso por medio de piratas, porque no tengo en mi camino ni enemigos ni adversarios. Y si desapareciera todo el oro, toda la plata y todo el cobre del mundo, yo no sería afectado 61 por ello ni un ápice. Y si un terremoto abatiera todas las casas, como ya ocurrió en Esparta [27], y si los rebaños perecieran hasta el punto de no ser posible adquirir una prenda de abrigo, y si el hambre golpeara no solamente al Ática, sino también Beocia, el Peloponeso y Tesalia, como cuentan que ocurrió anteriormente, no por ello llevaría yo una 62 vida peor ni más carente de recursos. En efecto, ¿cómo podría estar más desnudo que en las presentes circunstancias y cómo más desprovisto de casa? Alimento suficiente me proporcionan las manzanas, el mijo, la cebada, las lentejas, las legumbres más modestas, las bellotas asadas a la brasa y el fruto del cornejo, con el que, según dice Homero, Circe obsequió a los compañeros de Odiseo [28], con el cual pueden subsistir hasta los más grandes animales.»

[27] Diógenes se refiere a un seísmo que destruyó la mayor parte de las viviendas de Esparta el año 464 y produjo 20.000 víctimas.

[28] *Odisea* X 241-243. Las drupas del cornejo son redondas, carnosas y de color negro con pintas encarnadas.

VII

«EUBOICO» O «EL CAZADOR»

INTRODUCCIÓN

1. *Consideraciones previas*

Nos dice Juliano [1] que la filosofía cínica, como cualquier otra, tiene como objeto y como fin la felicidad y, concretamente, la felicidad en la vida según la Naturaleza, pero no de acuerdo con las opiniones de la mayoría. Con relación a las plantas y también en el caso de los animales todos, se considera que se han realizado cuando cada uno de ellos alcanza su fin sin obstáculos y según naturaleza. Y también entre los dioses la definición de la felicidad es como sigue: ser como son por naturaleza e independientes.

Tal es la moraleja que podría deducirse de la lectura del *Euboico*. En efecto, este relato novelesco de Dión de Prusa constituye un *parádeigma* de que la vida del hombre es feliz y sin problemas cuando el ser humano vive no como en la actualidad, sino de acuerdo con la Naturaleza. Para la tradición cínica que recoge Dión, «nada animado nace en un lugar en que no pueda vivir» [2].

Es la civilización, el *nómos,* quien impide que un hombre nacido en un lugar pueda vivir en él. Han sido las

---

[1] Cf. VI 193b-194a, ed. Bidez, trad. de C. Miralles, en «Los cínicos: una contracultura en el mundo antiguo», *Est. Clás.* LXI (1970), 347.

[2] *Euboico* 28.

agrupaciones humanas de la ciudad las que han apartado al hombre del contacto con su entorno natural, medio en el que el ser humano consigue los recursos necesarios para la vida. Ya Cércidas, poeta cínico de finales del siglo III a. C., vio muy claro que la ambición de riquezas ha desequilibrado los platillos de la balanza de la justicia [3], virtud que desde Hesíodo es considerada por los griegos como fundamento del orden social.

Dión en el *Euboico* contrapone la riqueza a la pobreza, la civilización y formas de vida humana a la vida según la Naturaleza, demostrando cómo la existencia de unos pobres campesinos es más dichosa y más feliz, que la que llevan los ricos y poderosos en la ciudad.

La primera parte del *Euboico*, literariamente, es lo mejor que nos ha llegado de Dión de Prusa. El ensayo no ha sido transmitido de forma íntegra: falta el proemio, en el que Dión de forma sucinta exponía el argumento que desarrollaba a lo largo del mismo. A este proemio alude Dión [4] en el § 81. Con toda probabilidad falta también la parte exhortativa final o moraleja.

2. *Sinopsis*

El *Euboico*, junto con el *Troyano*, son los más extensos de los discursos de Dión que conservamos. La estructura externa del *Euboico* tiene dos partes diferentes, aunque prácticamente de idéntica extensión. En la primera parte (1-80), Dión expone una aventura que le acaeció durante sus años de destierro: arrojado por una tempestad en las costas de Eubea, fue cogido y albergado por un cazador, que pertenecía a una pequeña comunidad

[3] Hunt, *Pap. Oxy.* VIII, 1802 (= I. U. Powell, *Collectanea Alexandrina*, 203, 4).

[4] Cf. *Euboico* 81. Ver H. von Arnim, en *Hermes* XXIV (1891), 397 ss.

formada por dos familias. Estas pobres gentes vivían de la agricultura, de la ganadería y de la caza en unas tierras abandonadas, en un valle apartado de las montañas de la isla (1-21). Camino de la cabaña, cuenta el cazador su vida a Dión en un largo *excursus* (22-63), y la única visita que había efectuado a la ciudad, a requerimiento de un recaudador de impuestos. El relato concluye con la descripción de la generosa hospitalidad que recibe Dión, y con la narración de una boda campesina en la que se unen un mozo y una moza de estas dos familias, cuya existencia estaba tan ligada en las tareas cotidianas (64-80). En esta primera parte se opone la vida tranquila y sencilla al ajetreo y agitación de la urbe.

En la segunda parte (81-152), en forma más tradicional, se desarrolla la tesis moral y filosófica que se desprende del relato, posiblemente una reelaboración posterior, pues, como dice F. Jouan [5], «el desarrollo de las ideas no está exento de confusión y, sobre todo, el estilo, que utiliza todos los recursos de la elocuencia de aparato, con lo que se opone a la naturalidad de la primera parte». Pero la oposición se realiza no solamente en el plano de la expresión, sino también en el del contenido. El hombre primitivo vive en contacto con la naturaleza, el civilizado desarrolla su vida en la ciudad. Lo uno es «natural» y lo otro «convencional». En la ciudad las formas de actividad económica son la industria y el comercio. El medio de intercambio es el dinero. En el campo el dinero no es necesario y, por eso, allí no nace, ni crece, ya que no tiene nada que ver con la Naturaleza [6].

3. *Naturaleza y significación del «Euboico»*

El *Euboico* es una obra de pura ficción literaria. Probablemente fue pronunciado en Roma alrededor del año

[5] «Les thèmes romanesques dans *L'Euboice*, de Dion Chrysostome», *Rev. Ét. Gr.* 90 (1977), 40.

[6] C. MIRALLES, «Sobre algunos ideales de vida en la Antigüedad tardía», *Bol. Inst. Est. Hist.* VII, 1 (1973), 89.

100 d. C. El ensayo recoge una serie de elementos y tópicos literarios de tradición muy antigua. La acción se sitúa en una isla, lugar preferido para describir y narrar la abundancia de bienes y la vida dichosa: Islas de los Bienaventurados, Atlántida de Platón, Meropia de Teopompo, etc. Ya la Comedia Antigua había creado escenas bucólicas en la campiña ática para oponer la vida campesina a la ciudadana: *Paz* de Aristófanes, *Cabras* de Éupolis, *Salvajes* de Ferécrates, etc., todas estas obras nos pintan, en ocasiones, una naturaleza idílica y una vida dichosa al modo primitivo, alejada de la civilización urbana y de sus manifestaciones científicas. La sátira del refinamiento de la población urbana de Atenas, en contraste con las costumbres sencillas del campo, se acentúa en la Comedia Media y en la Nueva. Por otra parte, los cínicos habían popularizado, como un arquetipo digno de imitación, la figura del sabio que vivía de acuerdo con la Naturaleza sin participar en la corrupción, lujo y falsos valores propios de la civilización, regida por leyes y convencionalismos sociales.

Onesícrito, un adepto de la escuela cínica que viajaba en la escolta de Alejandro, idealizó con rasgos cínicos a los brahmanes por vivir dedicados a la filosofía contemplando el espectáculo de «bosques inmensos y muchos y preciosos árboles cargados de frutos de toda clase. Un río rodeaba toda aquella comarca, cuya agua era diáfana y blanca como la leche. Las palmeras, numerosísimas, rebosaban de frutos y las cepas de los viñedos tenían miles de racimos más hermosos de lo que uno soñaría [7].

En el *Pap. Genev.* 271, conservamos una recensión, del siglo II d. C., sobre este encuentro en que se presenta al

[7] *Pseudo Calístenes. Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, trad. de C. García Gual, Madrid, 1977, *págs. 178 y sigs.*

rey y al sabio discutiendo sobre formas contrapuestas de vida. El escrito presenta una gran similitud de temas con el *Euboico:* condena de las formas sofisticadas de la civilización, tesis del retorno radical a la Naturaleza, bajo las formas de vegetarianismo, de nudismo y de imitación de la vida de los animales.

En ambos relatos encontramos las tesis cínicas de la igualdad de todos los hombres, defensa de «la tierra como colchón y el cielo como 'cobertor'», en expresión de nuestro refranero. Insistencia sobre el pacifismo, importancia de la filantropía y de la amistad. Probablemente, tanto el texto del *Pap. Genev.* como el del *Euboico* derivan del mito de la Edad de Oro, narrado por Onesícrito.

Las semejanzas formales de ambos textos son también evidentes: expresiones breves y elípticas, aforismos, frecuente asíndeton y otros rasgos estilísticos propios de la diatriba cínica. En ambos relatos encontramos procedimientos formales del cuento popular, viaje exótico, utopismo con pretensiones moralizantes e insistencia en los elementos descriptivos de una naturaleza exuberante.

A lo largo de ocho siglos una constante de la predicación del cinismo fue el retorno a las formas de vida del hombre primitivo. El cinismo heredó de la comedia la sátira contra el lujo, la molicie y la sed inmoderada de deleites sexuales y de riquezas. Los cínicos, al igual que los cómicos, simpatizaban con la vida natural y sencilla de los agricultores y campesinos, cuyo ideal se centraba en un deseo apolítico de paz y en un alejamiento consciente de las actividades políticas, industriales y comerciales.

La vida según la Naturaleza era el único medio para hacer nuevamente posible la Edad de Oro representada, unas veces, como paraíso perdido o como promesa, otras,

de felicidad alcanzable en el futuro [8]. El *Euboico* constituye una alabanza de la vida primitiva y armoniza perfectamente con el ideal del sabio cínico, a pesar de los elementos estoicos de la segunda parte. La utopía de Dión, ubicada en una naturaleza idílica, es una imagen perfecta y ya tópica del *locus amoenus* en que se describe la Naturaleza en la Edad de Oro.

C. Miralles (1973) y F. Jouan (1977) [9] han estudiado someramente algunas de las relaciones del *Euboico* con la novela contemporánea y posterior. Los paralelismos son evidentes. El *Euboico* no es una novela, sino un ejemplo que ilustra una concepción filosófica de la vida. Tanto el *Euboico* como la novela han tomado una serie de elementos muy elaborados por la comedia y por la filosofía cínica. Los motivos literarios comunes pueden explicarse por haber derivado ambos de una fuente común y por emplear técnicas narrativas similares. Todo ello corrobora la hipótesis de que Dión utilizó en este ensayo procedimientos propios de la *inventio* de los poetas y novelistas [10], mediante una preterición consciente.

La crítica contemporánea ha estudiado el *Euboico* desde una óptica histórica. Para P. Mazón [11] se trata de un discurso en favor de la política agraria de los emperadores y considera al *Euboico* como una amalgama: «una escena bucólica, un sermón estoico y un apólogo moral».

---

[8] G. Morocho Gayo, «La Edad de Oro en la Comedia Antigua», *Perficit* 128-9 (1979), 201-254.

[9] *Arts. cits.*, respectivamente, en nn. 6 y 5.

[10] Cf. Introducción al Discurso V.

[11] «Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan», en *Lettres d'Humanité*, I-III, París («Les Belles Lettres»), 1943, págs. 47-80.

A. Day [12] duda de la presencia de Dión en la isla de Eubea y sostiene el carácter retórico del discurso, cuyo argumento central sería la decadencia de Grecia y la inutilidad económica de las grandes propiedades rurales. P. A. Brunt [13] insiste en los aspectos de la doctrina de los círculos estoicos sobre el trabajo de los esclavos. Pero muy superiores al valor histórico o filosófico, son las cualidades literarias de la primera parte de este ensayo, que merecería figurar en una selección de textos escolares. El contraste existente entre la escena de naufragio y de montaña, la pintura de la vida del cazador en los montes de Eubea y la de la asamblea propia de cualquier ciudad mediterránea constituyen páginas tan bellas que sólo por este opúsculo merecería Dión figurar en la literatura de todos los tiempos [14].

[12] «The value of Dio Chrysostoms' *Euboean* Discourse for the Economic Historian», en *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson,* Princenton, 1951, págs. 209-235.

[13] «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics», *Proc. Cambr. Philol. Soc.,* N. S., XIV (1973), 9-34.

[14] Sobre la supervivencia del *Euboico* en Bizancio, tratamos en las *VI Jornadas sobre Bizancio,* Madrid, 6-8 de mayo de 1976.

«EUBOICO» O «EL CAZADOR»

Os contaré una historia de la que he sido testigo presencial; no la he oído de ningún otro [1]. En efecto, tal vez no son los viejos los únicos charlatanes que, con facilidad, no están dispuestos a privar a nadie de los avatares que les han acaecido [2]. 1

[1] Por estas palabras, H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898, págs. 457-458, deducía que la primera parte del *Euboico* había sido pronunciada en Roma. Los argumentos fueron ulteriormente desarrollados por I. Brunt, «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom and the Stoics», *Proc. Cambr. Philol. Soc.* XIV (1973), 16-17. Para P. Mazon, «Dion de Pruse et Trajan», en *Lettres d'Humanité*, I-III, París, pág. 59, n. 1, el relato del *Euboico* estaba primitivamente destinado a servir de ejemplo y debía de encontrarse encuadrado entre dos desarrollos (pág. 48). Pero la primera parte del discurso no se ha conservado, si es que alguna vez llegó a redactarse. Posiblemente a la *Historia Eubea* le precedían otros relatos tomados de la diatriba.

[2] Dión insiste varias veces en que el relato se basa en su experiencia personal. La participación del autor-narrador en el relato es una técnica característica de las *novellae*. También interviene directamente el autor cuando quiere dar mucha importancia al mensaje que expone (cf. I 82; XI 6; XVIII 1-6; XLII 4; XLV 1; LVII 10-11). La participación del autor en el relato tenía como finalidad garantizar el valor histórico del mismo. Cf. B. E. Perry, *The Ancient Romances. A Literary Historical Account of their Origins*, Berkeley, Los Ángeles, 1967, págs. 66-72.

También los vagabundos [3] podrían situarse, posiblemente, al lado de la gente mayor. Explicación: ambos tipos de hombres han tenido, forzosamente, muchas experiencias que suelen rememorar de forma muy placentera. Así, pues, os voy a referir con qué clase de hombres me encontré un día en el centro de Grecia, y también qué género 2 de vida tenían. Casualmente había salido de Quíos para pasar al continente, fuera de época estival, en compañía de unos pescadores y a bordo de una barca muy pequeña. Pero, presentándose una tempestad, con dificultades y a duras penas logramos salvarnos en las profundas oquedades de Eubea [4]. Los pescadores perdieron la barca en la costa pedregosa, después de haber pasado al pie de los acantilados, pero los hombres lograron escapar y fueron a reunirse con unos pescadores de mariscos de púrpura que habían anclado al abrigo de un rompeolas cercano, y 3 decidieron quedarse allí para faenar con ellos. Entonces, solo, abandonado, sin conocer en qué aldea podría encon-

[3] Con este término, Dión se refiere a los avatares de su destierro (cf. I 9; XIII 10; XII 16; XIX 1).

[4] Estrabón, X 45, entiende por este nombre la costa sudoeste de la isla de Eubea, desde Áulide hasta el cabo Geresto. Pero esta región no es desierta ni tampoco infranqueable, al contrario, ofrece bahías apacibles y excelentes puertos, como el de Cafereo. Por otra parte, el héroe de Dión habitaba más allá del Cabo Cafereo, hoy Cabo de Oro, en el monte Oca, en la parte sureste de la isla (cf. § 31). En este lugar la costa es muy escarpada y, a causa de los vientos del Norte, muy peligrosa para los barcos que intentan doblar el Cafereo para dirigirse a Salónica. En este lugar perdió Jerjes una parte de su flota antes de la batalla de Salamina (Hdt., VIII 13-14), y en este lugar localizaba la leyenda el naufragio de los griegos, cuando regresaban de Troya. La definición de Estrabón no es inexacta, pero resulta incompleta. En realidad, el nombre de «Cruces» u «Oquedades de Eubea» se aplicaba a toda la parte meridional de la isla, cf. Mazon, «Dion de Pruse...», pág. 60, n. 2.

trar refugio, anduve inútilmente errante a lo largo de la costa, con la esperanza de divisar embarcaciones en alguna parte, ya fueran navegando, ya estuvieran ancladas. Había caminado largo trecho y no había visto huella alguna de ser humano, cuando me encuentro, de repente, a un cervatillo que, despeñándose desde la cresta misma hasta el pie del acantilado, estaba siendo ya golpeado por las olas, aunque palpitante todavía. Y, casi al mismo tiempo, me parecía escuchar, por encima de mí, el ladrido de unos perros, pero con mucha dificultad, a causa del fragor del oleaje. Logro avanzar y, muy penosamente, llego escalando hasta 4 la altura, y veo a los perros desorientados y corriendo en todas direcciones. Por tales indicios podía conjeturar que el animal se había visto obligado a saltar desde la altura del acantilado. Y, poco después, veo a un hombre, cazador a juzgar por el porte de su atuendo, que tenía barba bien cuidada y llevaba melena no de forma indecorosa e innoble sólo en la parte de la nuca, tal como dice Homero [5] que eran los eubeos que llegaron al pie de Ilión, mofándose, a mi modo de ver, y burlándose de ellos porque mientras los demás aqueos presentaban un bello aspecto, éstos no llevan cabellos largos más que en la mitad de la cabeza. Entonces aquel hombre me interpela: 5

—¡Oye, extranjero!, ¿has visto por ahí un ciervo que se me ha escapado?

---

[5] *Il.* II 536, 542. Cf. también Discurso II 12. Según la leyenda, los primitivos habitantes de Eubea eran descendientes de Abante y se caracterizaban por llevar cabellos largos en la nuca, pero se rasuraban el resto de la cabeza, para no dar al guerrero adversario la posibilidad de asirlos por el pelo. Dión en este pasaje sigue la doctrina cínica: «rasurarse es desvirilizarse» (cf. XXXIII 63-64; XXXV 11-12; XXXVI 17). También los estoicos habían adoptado la misma doctrina (Epicteto, I 36, 10-12: la barba para el hombre es un signo de Dios, como la cresta para el gallo y la melena para el león).

—Está, le respondí, donde rompen las olas.

Y, a continuación, le sirvo de guía y le muestro la presa. Él, entonces, la saca fuera del mar y con una navaja desuella la piel, ayudándole yo lo mejor que podía; y, cortándole las patas traseras, se las llevaba juntamente con la piel y, al mismo tiempo, me invitaba a acompañarlo 6 y a comer carne con él. No estaba lejos su morada. «Luego —decía refiriéndose a mañana—, al rayar el alba, después de haber pernoctado con nosotros regresarás a la costa, ya que por ahora no es posible la navegación.» Y, al mismo tiempo, añadía: «No tengas miedo por lo que te digo, pero me contentaría si el viento no cesase durante cinco días enteros; pero eso no es fácil —continuaba diciendo— cuando las crestas de Eubea se hallan tan cubiertas bajo las nubes, como ves que han quedado ahora.» Al mismo tiempo me preguntaba de dónde era y cómo había venido a parar allí, y si había salvado mi embarcación.

—Era una barca muy pequeña —le dije—, propiedad de unos pescadores que intentaban pasar al continente; yo era el único pasajero e iba con ellos por un asunto urgente. 7 Pero la barca se ha perdido al estrellarse contra la costa.

—Sería difícil esperar otra cosa —respondió él—, fíjate de qué manera los acantilados de esta parte de la isla que caen hacia el mar abierto son escarpados y abruptos. A estas costas —prosiguió— las llaman «Oquedades de Eubea», y una nave, si se viera obligada a pasar por ellos, no lograría salvarse; resulta raro que incluso los hombres puedan salvarse, a no ser que naveguen muy ligeros de equipaje, como vosotros. Pero, ¡vamos!, no tengas miedo. Ahora mismo, después de tu desgracia, podrás rehacerte. Mañana, si ello fuera posible, procuraremos que regreses recobrado y a salvo, una vez que te hayamos conocido, 8 aunque sea por una sola vez. Me parece que tienes aspecto

de ser de la ciudad, no un marinero, ni un labrador. Veo que estás muy delgado, pero esa debilidad corporal parece que se debe a tu reciedumbre.

Yo le seguía lleno de alegría, pues en ningún momento tuve el menor asomo de duda de que pudiera tenderme alguna trampa: ¡no poseía más que un raído manto [6]! Además, ya en muchas otras ocasiones y en diversos lugares, me vi en parejas circunstancias, cuando andaba vagabundo por dorquier; no obstante, también entonces estaba convencido de que la pobreza es un privilegio sagrado e inviolable. Nadie te agravia y tienes mayor inmunidad que los portadores de enseñas de embajada [7]. De esta forma, también entonces seguía animoso a aquel hombre. Había, aproximadamente, unos cuarenta estadios hasta su casa [8]. 9 10

Mientras caminábamos, me contó sus ocupaciones y cómo vivía con su esposa e hijos [9]. Dijo:

«Somos dos familias, extranjero, las que habitamos el mismo territorio, tenemos por esposas a las hermanas de

---

[6] El manto, junto con la alforja y el bastón, era el equipaje fundamental de los filósofos cínicos itinerantes.

[7] Llamados «caduceos». Conferían a sus portadores carácter inviolable, ya que el caduceo era la insignia de Hermes. Matar a un heraldo era considerado como un sacrilegio.

[8] La longitud del estadio era diferente según los lugares, la más común era la de la pista del estado de Olimpia que, entre la línea de salida (*áphesis*) y la de llegada (*térma*), medía 192,27 m. Así, pues, la distancia aproximada era de 40 × 192,27 = 7.690 m., es decir, unos 7,50 km.

[9] En este ensayo, Dión abandona la figura tradicional del sabio famoso: Sócrates, Diógenes, etc., y convierte en protagonista a un cazador. Mediante la técnica del desdoblamiento, Dión expresa sus puntos de vista por sí mismo y a través de su protagonista. El relato del cazador (10-63) ocupa la mayor parte del primer desarrollo del *Euboico*. Otros personajes literarios dioneos que hablan en nombre del autor son: la sacerdotisa de I 55-84, y el sacerdote egipcio en el *Troyano* XI 39-154.

uno y otro, y por descendencia a los hijos e hijas que ellas
11 nos han dado. Vivimos, sobre todo, de la caza, pero trabajamos una pequeña porción de tierra, aunque el terreno no es nuestro, ni fue herencia paterna, ni lo hemos comprado. Además, nuestros padres eran hombres libres, pero no menos pobres que nosotros, vaqueros a sueldo que apacentaban los bueyes de un rico de aquí, de esta isla, el cual había comprado muchas manadas de caballos y bueyes, muchos rebaños de ovejas, muchos y buenos campos de labor, muchas propiedades e, incluso, todas estas mon-
12 tañas en su conjunto. Luego, cuando murió el dueño y fue confiscada su hacienda —aseguran que murió por orden del emperador a causa de sus riquezas— [10], inmediatamente decomisaron la ganadería para venderla para carne y, con la ganadería, subastaron también aquellos becerros que eran de nuestra escusa [10bis] y nadie nos compensó por
13 nuestro jornal. Entonces, precisamente, nos quedamos aquí por necesidad, donde casualmente teníamos el vaqueril y habíamos construido unos chozos y una caseta de madera, no muy alta ni resistente, a causa de los novillos, como creo sabes que se hace en el agostadero. Porque, al venir el invierno trashumábamos a la llanura [11], donde teníamos suficiente hierba y mucho heno almiarado, y, al volver el

[10] Este rico desdichado evoca en los lectores el recuerdo de Dión desterrado por Domiciano. Sería un tanto osado señalar la persona del condenado. La concentración de las propiedades en manos de unos pocos terratenientes facilitó a los emperadores del siglo I la adquisición de inmensos dominios mediante la eliminación de un pequeño número de personas (cf. PLINIO, XVIII 35).

[10bis] Conjunto de cabezas de ganado que el dueño de una ganadería les concede tener gratuitamente a sus pastores.

[11] S. GEORGUDI, «Quelques problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne», *Rev. Ét. Gr.* 87 (1974), 155-185, particularmente páginas 169-170.

verano, trashumábamos otra vez a las montañas. Y fue en este lugar, donde nuestros padres fijaron muy acertadamente su majada. En efecto, el terreno está situado entre dos pendientes, es un desfiladero profundo y umbroso y, por el centro, discurre un arroyo que nada tiene de torrente, al contrario, permite abrevar a las vacas y terneros de la forma más fácil. El agua corre abundante y cristalina y brota de un manantial próximo; en verano pasa continuamente la brisa a través del desfiladero. También los bosques del entorno son amenos y húmedos y no crían tábanos perjudiciales para los bueyes. Muchas y magníficas praderas se extienden al pie de los elevados y espaciados árboles, y todas están llenas de abundante hierba durante el verano, de manera que los ganados no necesitan ir a pastar a muchos lugares. Por eso, nuestros padres habitualmente fijaban allí su vaqueril [12].

14

15

»Y, en aquella ocasión, permanecieron en los chozos hasta que pudieron encontrar un jornal o un trabajo, y vivieron únicamente de un pequeño huerto que casualmen-

[12] Empleamos, en la traducción de este pasaje y en otras partes del discurso, vocablos que pertenecieron al lenguaje de La Mesta, por ejemplo «vaqueril» = «vaqueriza» y, también, «lugar en que pastaban las vacas». En esta última acepción de «lugar donde pasta el ganado», se empleaban también los términos «cabril» y «carneril», como lo atestigua la presencia de numerosos topónimos en pueblos de las provincias de Salamanca y Cáceres, dentro de zonas que pertenecieron al antiguo reino de León. En tales topónimos es muy frecuente el uso del plural. «Caseta» se decía del chozo en forma rectangular o cuadrangular y construido en piedra, para diferenciarlo del chozo circular, hecho a base de troncos de árboles y cubiertos de juncos o retamas.—El paraje se describe con las características ya tópicas del *locus amoenus:* 1) el agua corre abundante y cristalina y brota de un manantial, 2) los árboles del entorno, 3) magníficas praderas. Cf. *Od.* V 63 ss. donde aparece el «verde bosque» en que anidan las «aves», las «fuentes» y «en el contorno verdes y amenos prados de violetas y apio».

16 te habían cultivado cerca del vaqueril. Este huerto les fue suficiente, gracias al abundante estiércol de que disponían. Y, al sobrarles tiempo libre después de la venta de los bueyes, se dedicaron a la caza, primero ellos solos, y después también con sus perros. En efecto, los dos perros que guardaban el ganado, como estaban inquietos por no ver a sus vaqueros después de largo tiempo, regresaron al vaqueril abandonando el rebaño. Éstos, al principio, seguían simplemente a sus dueños, como si fuesen a su misión habitual, incluso perseguían cierto trecho a los lobos cuando los divisaban, pero no se preocupaban en absoluto de los 17 jabalíes, ni de los ciervos. Es más, si en alguna ocasión divisaban a algunos de estos animales, al crepúsculo o a la aurora, se levantaban para ladrarles y también para mantenerlos alejados como habrían hecho si hubieran tenido que enfrentarse con un hombre. Pero, después que probaron la sangre de los jabalíes y de los ciervos, por haber comido muchas veces su carne, aprendieron al fin que era más placentero comer carne que harina de cebada; en efecto, si la caza era abundante podían hartarse, pero cuando no, pasaban hambre; y comenzaron entonces a dedicarse mucho más a la caza, y perseguían por igual a todos los animales que aparecieran, y con su olfato reconocían también los rastros, y en lugar de perros de vaqueros llegaron a ser perros de cazadores, unos cazadores que aprendieron tarde, y lentos en la carrera.

18 »Cuando llegó el invierno, nuestros padres no tenían todavía ningún trabajo a la vista para poder bajar a la capital o a una aldea. Por eso, repararon más cuidadosamente sus chozos y edificaron más solidamente la caseta, continuaron viviendo de aquella forma, y roturaron todo aquel terreno y la estación invernal de caza resultó más 19 fácil. En efecto, los rastros eran más visibles, porque las

huellas quedaban marcadas en el suelo húmedo, y la nieve las hacía más visibles incluso a distancia, de suerte que no tenían necesidad de ajetreo para buscar las presas, porque las huellas eran el camino que conducía hasta ellas, y los animales entumecidos permanecían mucho tiempo en su sitio. Hasta era posible apoderarse de las liebres y de las gacelas en sus camadas. De esta manera, pues, se establecieron en aquellos parajes en aquel tiempo, sin desear ya ningún otro género de vida. Y a nosotros, sus propios hijos, nos coyuntaron con sus hijas, cada uno dio su propia hija al otro. Ambos murieron hará cosa de un año, asegurando que habían vivido muchos años, y sus cuerpos todavía eran como de jóvenes robustos y valerosos. Y, en cuanto a las madres, la mía aún vive [13]. 20

»El otro jamás ha bajado a la ciudad [14], aunque tiene cincuenta años, y yo he ido solamente un par de veces. Una vez, todavía niño, en compañía de mi padre, cuando aún teníamos el ganado. La segunda vez, cuando se presentó un hombre a pedirnos dinero, como si nosotros tuviésemos algo, dando órdenes de seguirlo hasta la capital. Pero nosotros no teníamos dinero, además le juré que no poseíamos nada. En caso contrario, se lo hubiéramos dado. Sin embargo, lo hospedamos de la mejor manera que pudimos y le dimos dos pieles de ciervo. Yo le seguí hasta la ciudad, pues manifestaba que era necesario que uno de nosotros fuera con él y diera explicaciones sobre el particular. 21 22

»Vi, pues, como la primera vez, numerosos y espléndidos edificios y, en la parte exterior, una sólida muralla,

[13] El estilo narrativo de este discurso y la técnica de pasar de primera a tercera persona hacen del pasaje una de las páginas más bellas de la literatura de la segunda *sofística*.

[14] Probablemente, Caristo.

y elevadas construcciones de forma cuadrada adosadas a ella, así como una gran cantidad de barcos atracados en el puerto, en una calma igual a la de un lago: semejante sosiego no es posible en nuestras playas, donde tú fuiste arrojado, y por eso se pierden los barcos en estos mares.
23 Así, pues, mientras contemplaba todo eso, vi también una enorme multitud reunida en el mismo lugar, en medio de un tumulto y de un clamor indescriptible, de forma que parecía que estaban contendiendo los unos con los otros [15]. Entonces, mi guía me conduce frente a unos magistrados y les dice riéndose: 'He aquí al hombre contra el que vosotros me habéis enviado, pero realmente no tiene nada, a no ser su melena y un chozo de troncos muy resistentes' [16].
24 Cuando los magistrados se encaminaron al teatro, yo iba con ellos; el teatro es como un barranco profundo, salvo que no se extiende muy lejos, ni en un sentido ni en otro,

[15] La polémica contra la ciudad era uno de los lugares comunes de la predicación popular (cf. VI 21-25).

[16] Las palabras del inspector sirven como elemento de transición entre el primer desarrollo y el segundo de la primera parte del *Euboico.* Frente al orden y la apacibilidad de la vida del campo, Dión describe el desorden, bullicio y demagogia que impera en la ciudad, particularmente en las Asambleas populares. A la descripción del teatro (24-26) sigue el discurso del primer orador (27-32), en el que se destaca el aspecto parasitario de los habitantes de la ciudad. La intervención del segundo orador va encaminada a proponer un reequilibrio en la relación campo-ciudad (33-40). Pero, al tomar nuevamente la palabra el magistrado (41-48), vuelve a quedar patente la inferioridad de la vida ciudadana frente a la vida del campo. La defensa del cazador constituye la conclusión del elemento serio-cómico del *agón* o debate; tanto en el diálogo como en el discurso (49-52), el débil vence al fuerte gracias a la inteligencia. La intervención del tercer y último orador (53-59) constituye la exaltación de la vida del campo y lleva a la apoteosis final del cazador (60-63), en la que el protagonista, como los héroes de la comedia, sale victorioso de todos sus contrincantes.

y forma una cavidad semicircular que, en lugar de ser natural, es construida con piedras. Pero, sin duda, te estarás riendo porque te cuento lo que tú conoces muy bien.

»Al principio, durante bastante tiempo, la multitud se ocupaba de otros negocios. Los reunidos daban voces, unas veces, con calma y con aire tranquilo, aplaudiendo a algunos, y, otras veces, gritaban con violencia y cólera. Y había algo de penoso en esta cólera: enseguida azotaban 25 a los hombres contra los que lanzaban sus gritos, de suerte que unos corrían a suplicar, mientras que otros arrojaban sus mantos con miedo. Yo mismo, en el primer embite, por poco me caigo de espaldas ante aquel griterío, semejante al fragor del oleaje o al estadillo brusco del trueno. Algunos se subían a la tribuna, otros se levantaban de su 26 sitio y se dirigían a la multitud, unos con pocas palabras, otros con largos discursos. A unos los escuchaban largo tiempo, pero a otros, al contrario, malhumorándose contra ellos en cuanto comenzaban a perorar, no les permitían siquiera emitir la menor palabra.

»En fin, cuando terminaron por calmarse y la tranquilidad se produjo, me presentaron también a mí. Un indivi- 27 duo tomó entonces la palabra: 'He aquí, ciudadanos, a uno de esos hombres que explotan nuestra propiedad pública desde hace muchos años. Y no es él sólo, su padre anteriormente hacía ya lo mismo. Y aprovechan con sus ganados nuestras montañas para pasto, las ponen en cultivo, cazan y construyen numerosas viviendas, plantan viñas y gozan de otras innumerables ventajas, sin haber dado jamás a nadie el precio de sus tierras y sin haber recibido jamás esas tierras como un regalo del Estado. En efecto, 28 ¿en virtud de qué servicio podrían haberlas recibido? Pero tienen lo que es nuestro, hacen su dinero y jamás, en cambio, han aportado la menor prestación, jamás han pa-

gado el más pequeño tributo por sus beneficios, viven exentos de todo impuesto, de toda prestación, como si hubieran sido declarados ''Bienhechores del Estado'', Y creo, —añadió— que jamás han venido aquí.'

29 »Y yo hice un signo con la cabeza para confirmar aquel 'jamás'. La multitud, cuando lo vio, estalló en una carcajada. Pero aquella risa exasperó al orador y, entonces, comenzó a zaherirme. Después, volviéndose a ellos, continuó:

»'Si éste es vuestro parecer, ¿qué esperamos, entonces, todos nosotros para lanzarnos al pillaje de los bienes comunales? Apodérense algunos del tesoro público, como más de uno con toda tranquilidad lo ha hecho ya. Lleven otros sus ganados a pastar a vuestros términos sin vuestro consentimiento, en el caso de que permitáis a estas acémilas poseer sin gastos más de mil ''pletros'' de tierra fértil de la cual podríais obtener fácilmente tres ''quénices'' áticas de trigo por cabeza [17]'.

30 »Cuando yo oí estas palabras estallé de risa tan fuertemente como pude. Pero la multitud ya no se rió como hizo antes, sino que comenzó a alborotarse. El individuo se enardeció y, lanzándome una mirada terrible, dijo:

»'¡Ved la malicia y la insolencia de este bribón! ¡Cómo se ríe osadamente de nosotros! ¡Estoy casi a punto de solicitar la prisión para él y para su cómplice! [18]. En efecto, estoy convencido de que ambos son la cabeza de esa banda que roba en casi todas las tierras de nuestras montañas.

31 Porque creo, incluso, que ellos no se privan de saquear

---

[17] El «pletro» cuadrado en Ática equivalía a 8,70 áreas, por lo que el orador asigna a los cazadores más de 80 hectáreas. La unidad de superficie era el pie cuadrado que equivalía a 87 cm^2. En los sólidos la unidad era la «cótile» (0,27 l.); el «quénice» equivalía a 4 cótiles, es decir, 1,091 l.

[18] Alusión al procedimiento expeditivo de la *apagōgḗ*.

los despojos de los naufragios cada vez que se producían, ya que habitan un poco más arriba de las peñas Caférides [19]. ¿Cómo, sin esto, se habrían procurado tierras de tanto valor, mejor dicho, términos enteros, enormes rebaños de ganado, yuntas y esclavos? Y, seguramente, vosotros estáis 32 viendo con vuestros propios ojos qué miserable es el manto que lleva y la piel con que ha venido aquí, puesta sobre sus hombros para nuestro engaño. ¡A todas luces es un miserable que no tiene absolutamente nada! Pero, verdaderamente, yo, mirándolo, tengo casi miedo: a mí me parece ver a Nauplio volviendo del cabo Cafereo [20]. Sí, sí, yo lo estoy viendo prendiendo fuego en los promontorios, a fin de que las naves vengan a estrellarse contra las rocas.'

»Mientras él continuaba diciendo estas palabras y otras 33 muchas en este tono, la multitud se enfurecía, y yo estaba en apuros y tenía miedo de que me hiciese algún daño [21].

---

[19] Llamadas así por sus proximidades con el cabo Cafereo, en cuyas cercanías habitaban los protagonistas. Las «Peñas Caférides», ya desde la literatura clásica, indicaban el peligroso paso del sur de Eubea, cf. EUR., *Helena* 1130, y *Troyanas* 90.

[20] Nauplio, padre de Palamedes, es el héroe viajero por excelencia. Cuando su hijo, embarcado en el ejército griego contra Troya, fue lapidado, Nauplio consagró su vida a la venganza. Logró engañar, una por una, a todas las esposas de los héroes ausentes, induciéndolas a tomar amantes, excepto a Penélope, a quien no consiguió engañar. Y cuando el grueso del ejército griego regresaba de Troya, a la altura de las Peñas Caférides, Nauplio, durante la noche, encendió una gran hoguera en los arrecifes. Los griegos, creyendo hallarse en las proximidades de un puerto, pusieron proa en aquella dirección y los barcos se estrellaron. La historia fue contada por primera vez en los *Nóstoi,* pero después trataron de ella los tres trágicos (Esquilo, en el *Palamedes,* tragedia hoy perdida; Sófocles, en *Nauplio,* y EURÍPIDES alude a ella en *Ifigenia en Áulide* 198), así como otros muchos escritores griegos y latinos.

[21] La apurada situación del protagonista evoca el *agōn* de muchas comedias y supone un contraste con el triunfo final de sus tesis.

»En este momento, otro individuo subió a la tribuna, un hombre manifiestamente honesto, a juzgar por las palabras que habló y por su actitud. Comenzó, en primer lugar, por pedir a la multitud que se callara, y guardaron silencio. Entonces empezó a decir en tono tranquilo: 'Aquellos ciudadanos que roturan una tierra inculta y la hacen apta para la producción, lejos de hacer ningún daño, me-
34 recen, por el contrario, un justo elogio. Y no es con los que construyen y plantan árboles sobre el suelo comunal con los que es preciso irritarse, sino con los que lo dejan baldío. Y esto es así —prosiguió—, porque en el momento presente, ciudadanos, aproximadamente los dos tercios de nuestros términos están desiertos, por negligencia y falta de hombres. Yo mismo poseo bastantes fanegas de tierra, como creo que también algún otro, y no solamente en la montaña sino en la región de la llanura, las cuales, si alguien quisiera cultivarlas, no sólo se las cedería por nada, sino incluso con gusto le daría por ello algún dinero.
35 Está claro que un campo habitado y ocupado es digno de mayor consideración ante mí, y al mismo tiempo un campo cultivado y productivo constituye un espectáculo más grato, mientras que un desierto no solamente es una propiedad inútil para los que la poseen, sino, además, una cosa lastimosa de ver y una desgracia que denuncia el abandono
36 de los que son sus amos. En consecuencia, soy del parecer de incitar a muchos otros ciudadanos, a todos cuantos podáis, a tomar lotes de tierras públicas para cultivarlas, los lotes más importantes para los que tienen algún recurso y el resto para los indigentes, lotes a la medida de sus capacidades, a fin de que nuestra tierra sea para nosotros productiva y que aquellos ciudadanos que lo deseen se vean, al mismo tiempo, liberados de los dos mayores males: la

ociosidad y la miseria [22]. Dejad, pues, que estos hombres 37 posean la tierra gratuitamente durante diez años, y después de este plazo, ordenad que paguen una pequeña parte por sus cosechas, pero por los pastos que no paguen nada [23]. Y, en el caso de que el aparcero llegara a ser un extranjero, que durante cinco años tampoco éste pague nada, pero, luego, que aporte el doble que los ciudadanos. Y todo extranjero que haya explotado doscientos pletros de tierra que adquiera él personalmente el derecho de ciudadanía, para que de esta manera se anime el mayor número posible.

»'En el momento presente, incluso las tierras que están 38 delante de nuestras mismas puertas, permanecen en estado salvaje, y esto es terriblemente vergonzoso, como si estuvieran en medio de un erial y no en los arrabales de una ciudad. Pero, dentro de nuestras murallas, todo está sembrado y transformado en pastizales. Por eso, resulta sorprendente ver a nuestros oradores levantar cargos contra las gentes laboriosas que viven en el cabo de Cafereo, al otro extremo de Eubea, mientras que consideran que aquellos que tienen su campo de cultivo en el gimnasio o que conducen sus rebaños a pastar en esta plaza, no hacen na-

---

[22] Un solo término griego, *penía,* indica tanto pobreza como miseria. No obstante, Dión distingue claramente entre una y otra: rechaza la miseria pero defiende la pobreza como ideal de vida.

[23] Medidas similares a las que propone Dión en este pasaje fueron tomadas en los reinados siguientes, cf. HERODIANO, II 4, 6. Adriano con anterioridad al 138 promulgó la *lex Adriana de rudibus agris et de iis qui per decem annos continuos inculti sunt,* cf. P. MAZON, «Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan», en *Lettres d'Humanité,* págs. 54 y sigs. No obstante, P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano,* Florencia, 1978, pág. 226, n. 28, tiende a restar importancia a las ideas del *Euboico* en relación con la política agraria de Trajano.

39 da anormal; pues vosotros mismos lo veis con vuestros ojos: de nuestro gimnasio han hecho un campo de cultivo, hasta el punto de que Heracles y otras muchas estatuas de héroes o de dioses quedan ocultas bajo los cereales, y veis que cada día al amanecer los rebaños de este político irrumpen en el mercando y alrededor del palacio del Consejo y de las oficinas de los magistrados, de forma que muchos extranjeros, en su primera visita entre nosotros, unos toman por burla a la ciudad y otros se compadecen de ella.'

»Entonces, el público, al oír tales palabras, se indignaba contra el orador primero y armaba un gran alboroto.

40 »'Además, aunque él actúa de la misma manera cree que debe traer a la cárcel a estos pobres ciudadanos, con lo cual ya nadie trabajará más la tierra, sino que unos y otros se transformarán en bandidos fuera de la ciudad y todos robarán vestidos aquí dentro. Por eso, es mi parecer —prosiguió— dejar a estos hombres en paz, en razón de lo que han hecho por sí mismos. Fijadles, en adelante, un impuesto tan módico como sea posible; pero hacedles gracia de los tributos pasados, dado que el terreno del que ellos se han apropiado estaba desierto, era inútil, y ellos lo han puesto en cultivo. Pero, si preferís poner precio al terreno, soy del parecer de que se les ceda a más bajo precio que a ningún otro.'

41 »Apenas hubo acabado de pronunciar estas palabras cuando el individuo del principio comenzó a replicarle, y se les vio a los dos injuriarse largo tiempo. Al fin, se me invitó a que declarase, a mi vez, lo que yo quisiera.

»—¿Y qué debo declarar?, contesté yo.

»—Responde a lo que se ha dicho, replicó un asistente.

»—¡Bien! —dije—, declaro, entonces, que no hay una

42 palabra de verdad en lo que él afirmó. Yo creía, ciudadanos —proseguí— que estaba viendo una tierra de ensue-

ños, campos y aldeas, y tonterías propias de un charlatán. Nosotros no tenemos ni aldea, ni caballos, ni carros, ni bueyes. ¡Ojalá que nosotros tuviésemos todos los bienes que ése nos atribuye, tanto para haceros donaciones como para ser dichosos nosotros mismos! Pero los bienes que tenemos actualmente nos bastan. Si queréis una parte, tomadla, y si lo queréis todo, nosotros nos procuraremos otros.

»Ellos aplaudieron estas palabras.

»A continuación me preguntó el magistrado qué es lo que podíamos dar al pueblo. Y yo le respondí: 43

»—Cuatro pieles de gamo, muy bellas.

»La masa estalló en una risotada. Pero el magistrado se enfadó conmigo.

»—Eso es así —dije yo—, porque las pieles de oso son duras, y las pieles de macho cabrío no valen como las de gamo, y las otras son viejas y más pequeñas que éstas. Pero, si vosotros las queréis, cogedlas también.

»Una vez más él se enfadó y me llamó 'enteramente rústico'; yo le dije:

»—Una vez más tú me hablas de propiedades rústicas. ¿No has oído que nosotros no tenemos tierras? 44

»Me preguntó entonces si cada uno de nosotros estaríamos dispuestos a dar un talento ático [24]. Yo respondí:

»—No pesamos la carne [25]. Cuando la tenenos, la regalamos. Tenemos un pequeño lote en salazón; el resto

---

[24] El talento designa peso (26,160 kg.) y unidad monetaria de cuenta (6.000 dracmas). La mina ática valía 100 dracmas. Y la dracma, que era patrón de la unidad monetaria, a la vez que nombre de peso, tenía 4,36 gr. Las monedas de mayor cuantía emitidas en Grecia fueron las decadracmas, pero éstas eran muy raras. La mayor pieza corriente era la tetradracma. Una dracma se dividía en 6 óbolos de plata.

[25] La respuesta indica que el campesino desconocía el talento como unidad de cuenta monetaria y que para él significaba solamente peso.

está ahumada y no vale menos que la otra, patas de jabalí, de gamo, y otras carnes excelentes.

45 »Entonces comenzaron a alborotarse y decían que yo estaba mintiendo. El magistrado me preguntó si teníamos trigo y en qué cantidad. Le respondí en estricta verdad:

»—Dos 'medimnos' de trigo —dije—, cuatro de cebada, otros tanto de mijo, y un 'hemiecte' [26] de habas, pues no se han visto este año. El trigo y la cebada —continué— tomadlos, y dejadnos el mijo. Pero, si necesitáis el mijo, tomadlo también.

46 »—¿Y no hacéis vino?, me preguntó otro.

»—Sí, lo hacemos —contesté—, y si alguno de vosotros viene a nuestra casa, se lo daremos. Pero que traiga un odre, pues nosotros no lo tenemos.

»—¿Cuántas viñas tenéis?

»—Dos parras —dije yo— delante de nuestra puerta, y veinte cepas en el cercado, y otras tantas más allá del río, pero éstas las acabamos de plantar; son muy hermosas y producen grandes racimos, si es que los caminantes las

47 dejan madurar. Pero, para ahorraros la molestia de hacer pregunta tras pregunta, voy a continuar el inventario de lo que poseemos: ocho cabras, una vaca mocha con su ternero, muy hermoso, cuatro hoces, cuatro azadones y tres jabalinas. Cada uno de nosotros dos tiene un cuchillo para la caza. ¿Hay necesidad de hablar de nuestra vajilla de barro? Contemos, en fin, nuestras mujeres, así como los hijos que nos han dado. Nos alojamos en dos excelentes barracas, y aún tenemos una tercera como almacén, donde guardamos nuestro trigo y nuestras pieles.

---

[26] Ya se ha dicho que la unidad básica de capacidad para los sólidos era la «cótile» (cf. n. 17). Un «quénice» = 4 «cótiles»; 1 «hemiecte» = 16 «cótiles» (4,37 l.); 1 «hecte» = 32 «cótiles» (8,75 l.), 1 «medimno» = 192 «cótiles» (52,41 l.).

»—Y, ¡por Zeus! —dijo el orador—, dónde enterráis, sin duda, también vuestro dinero. 48

»—En ese caso —dije yo—, ve a desenterrarlo, ¡imbécil! ¿Quién puede enterrar su dinero? El dinero no crece.

»Todos se rieron entonces; se rieron de él, creo yo.

»'¡He aquí lo que nosotros tenemos! Pues bien, si lo queréis todo, os lo daremos de buen grado. No tenéis necesidad de quitárnoslo por la fuerza, como a extranjeros o a criminales. Porque también nosotros somos ciudadanos de esta ciudad, así lo he oído decir a mi padre. Él vino aquí un día en que se repartía dinero y obtuvo su parte con los otros ciudadanos; es más, criamos a nuestros hijos como conciudadanos vuestros y, si alguna vez tuvierais necesidad de ellos, acudirán a vuestra llamada, ya sea contra piratas o contra vuestros enemigos. Hoy día estamos en tiempo de paz; pero, cuando sobrevenga una circunstancia tal, desearéis que la mayoría de vuestros hombres se muestren iguales a vosotros. No penséis que será ese orador quien se batirá entonces por vosotros —salvo a golpes de insultos como hacen las mujeres—. En cuanto a la carne y a las pieles, siempre que cobremos un animal de caza mayor, os daremos vuestra parte. Únicamente, enviad a alguno a buscarla. Y, en el caso de que ordenéis abatir nuestras chozas porque os molestan, las destruiremos. Pero, entonces, procurad darnos una casa aquí. ¿O cómo podríamos soportar la mala estación? Vosotros tenéis dentro de vuestras murallas muchos alojamientos que nadie habita. Uno de ellos nos bastará. Pero, si no vivimos en la ciudad, o si no queremos venir aquí a estorbaros, puesto que en este lugar habitan amontonadas tantas gentes, no es, sin embargo, razón para que merezcamos ser arrojados de nuestras viviendas. 49 50

51 »'Y, en cuanto a lo que aquél osó afirmar, hace un momento, sobre los naufragios, es una historia tan abominable y criminal que, un poco más, y se me pasa por alto hablaros de un asunto en el que debía haber intervenido antes que nadie. ¿Hay, pues, entre vosotros alguno que haya podido darle crédito? No hagamos mención de la impiedad, porque, además, no hay posibilidad de sacar nada de allí, ya que incluso de la madera no es posible ver más que polvo: tan hecha añicos queda a causa de los golpes, porque no hay costa en el mundo que sea tan inabordable. 52 Solamente una vez encontré dos remos arrastrados por las olas, y los colgué en la encina sagrada que está cerca del mar. ¡Que jamás, oh Zeus, jamás, saqué ventaja ni obtuve ganancia de las desgracias de otros hombres! Y jamás he encontrado en ellas ningún provecho. Al contrario, con frecuencia he tenido piedad de los náufragos que alcanzaban estas costas. Y los he acogido en mi choza, les he dado de comer y de beber, los he socorrido en la medida de mis posibilidades y los he reconducido a regiones habi- 53 tadas. Pero ¿cuál de ellos podría hoy aportar su testimonio? ¿Ahora bien, no he actuado para obtener recompensa ni beneficio alguno, ya que ni siquiera les preguntaba de dónde eran. Deseo únicamente que ninguno de vosotros caiga en tal experiencia.'

»Continuaba hablando todavía, cuando un hombre se levantó en medio de la multitud, y heme aquí persuadido de que, sin duda, era otro mentiroso que iba a acusarme también, pero dijo:

54 »'Ciudadanos, he aquí que, desde hace tiempo, permanezco perplejo frente a este hombre, y a pesar de todo mantenía mis dudas; pero, ya que ahora lo he reconocido perfectamente, sería un desafuero por mi parte —y, sobre todo, sería impío— no decir lo que sé y no devolverle un

favor con mis palabras en pago de los muchos servicios que me ha prestado con sus obras. Soy ciudadano —pro- 55 siguió—, como sabéis, y también éste —y mostró a un hombre sentado a su lado, que se levantó a su vez—. Nos encontrábamos casualmente juntos hace dos años, navegando en el barco de Socles, y cuando el barco pereció irremediablemente en las inmediaciones del cabo Cafereo, unos pocos entre muchos logramos salvarnos. Después, unos pescadores de conchas de púrpura recogieron a algunos de ellos porque tenían dinero en sus bolsas, mientras que nosotros tuvimos que caminar por un sendero esperando descubrir alguna choza de pastores o vaqueros, ya que habíamos sido arrojados de la mar desprovistos de todo, y así corríamos el riesgo de morir de hambre o de sed. En fin, con 56 gran esfuerzo llegamos hasta las proximidades de unos chozos y, haciendo un alto, nos pusimos a gritar; entonces, este hombre, saliendo a nuestro encuentro, nos introdujo en su casa, nos encendió fuego, pero no quemó toda la leña de golpe, sino poco a poco. Después nos dieron masajes, él a uno de nosotros y su mujer al otro, con sebo, pues no tenían aceite; y, para terminar, nos inundaron de agua caliente, hasta que lograron hacernos entrar en calor, pues estábamos congelados. A continuación, nos recosta- 57 ron y nos cubrieron con todo lo que tenían y nos dieron a comer buen pan de trigo, mientras que ellos no tomaban más que una bolla de mijo. Nos dieron también vino para beber, contentándose ellos con agua. Nos ofrecieron, asimismo, carne de gamo asada, en abundancia, así como otra parte cocida. Al día siguiente, cuando quisimos partir, nos retuvieron durante tres días. Luego, nos conduje- 58 ron hasta la llanura y, cuando los dejamos, nos dieron carne y a cada uno de nosotros una piel excelente. Y, viendo que el naufragio me había dejado malamente vestido,

este hombre me dio incluso una túnica que le quitó a su hija, mientras que ella se envolvió en una toquilla. Pero la túnica, cuando llegué a la ciudad, se la devolví. He aquí como, por nuestra parte —después de a los dioses—, debemos la vida a este hombre' [27].

59 »El pueblo, mientras él estaba contando su historia, escuchaba con agrado y aprobaba mi conducta, y yo, acordándome de él, le dije: 'Salud, Sótades'. Y yendo hacia él lo abracé y también al otro. El pueblo se rió mucho al ver que los besaba. Comprendí, entonces, que en las ciudades los hombres no se besan.

60 »Después de esto subió a la tribuna aquel hombre honesto que había hablado al principio en mi defensa y dijo:

»'Yo propongo, ciudadanos, que se lleve a este hombre al Pritaneo, como huésped de la ciudad. Si él en la guerra hubiera salvado a uno de nuestros ciudadanos cubriéndolo con su escudo, habría alcanzado muchas y grandes recompensas. Ahora bien, puesto que, de hecho, ha salvado a dos conciudadanos y, quizá, a muchos otros que no están aquí, ¿no le tendremos por digno de algún honor?

61 A cambio de la túnica que dio a un ciudadano, de la cual despojó a su propia hija, que el Pueblo se digne darle una túnica y un manto, a fin de que su ejemplo incite a todos los otros a ser justos y a prestarse ayuda mutua. Plazca al pueblo decidir [28], igualmente, que puedan disfrutar de la tierra, ellos y sus hijos, sin que nadie les moleste y que se les concedan, además, cien dracmas para aperos de cul-

---

[27] Este pasaje sobre la hospitalidad de los cazadores constituye, creo, una anticipación del tema de la hospitalidad que se desarrolla a partir de los §§ 82 ss., en los que se exalta la hospitalidad de los pobres para con los náufragos.

[28] Este pasaje parodia el estilo de los decretos oficiales.

tivo, y esta suma se la doy yo mismo de mi peculio, en nombre de la ciudad.'

»Por su generosidad la proposición fue muy aplaudida, y todo lo demás se aprobó como él había dicho. Se llevaron rápidamente al teatro las vestimentas y el dinero. Yo no quería coger nada, pero me dijeron: 62

»—No puedes cenar vestido con una piel [29].

»—Entonces —repliqué—, me pasaré sin cenar hoy.

»Pero, en el mismo instante, me pusieron la túnica y me echaron el manto sobre los hombros. Yo quería poner mi piel por encima, pero me lo impidieron. En cuanto al dinero, no quise aceptarlo de ninguna manera y juré que no lo cogería jamás. 63

»—Si buscáis a alguno que quiera tomarlo —decía—, dádselo a vuestro orador para que vaya a enterrarlo, porque está claro que él entiende de esto.

»Desde aquel día nadie nos ha vuelto a molestar.»

Ya casi había terminado su historia, cuando nos encontramos cerca de los chozos. Yo sonriendo le dije: 64

—Pero hay una cosa que tú has ocultado a tus conciudadanos: la más bella de tus propiedades.

—¿Qué quieres decir?, preguntó.

—El huerto que veo allí —contesté— con sus legumbres abundantes y sus árboles.

—No existía todavía en aquel momento, me dijo él. Lo hemos plantado más tarde.

---

[29] El desenlace con la apoteosis del protagonista en un banquete recuerda el final de una comedia; por otra parte, son frecuentes en este final los elementos cómicos. Esta dependencia del relato dioneo a partir de un modelo de la *Comedia Nueva* fue sugerido por P. Collart en su intervención de la conferencia de Mazon (cf. *Compt. Rend. Acad. Inscript.* [1943], 85-87) y el tema fue desarrollado por G. Highet, «The Humtsman and the Castaway», *Gr. Rom. Byz. Stud.* XIV (1973), 35-40.

65 Luego entramos y el resto del día permanecimos sentados a la mesa, nosotros recostados sobre un elevado lecho preparado a base de hojas y de pieles, y la mujer sentada al lado de su marido [30]. La hija —una hija de edad casadera— hacía el servicio y nos escanciaba un vino tinto exquisito. Los hijos aprestaban la carne y tomaban su comida, mientras nos servían [31]; de tal forma que yo estaba lleno de admiración por la felicidad de aquellas gentes y juzgaba su existencia mucho más féliz y dichosa que to-
66 das las que yo había conocido [32]. Y, no obstante, conocía casas y mesas de ricos, no solamente de particulares, sino también de gobernantes [33] y de emperadores [34], a los cuales, si ya antes juzgaba miserables, ¡cuánto más en aquellas circunstancias presentes donde encontraba reunidas

---

[30] La actitud de la mujer del cazador es de una gran dignidad, según las normas de comportamiento que en aquella época se asignaban a las mujeres. Todo el pasaje (65-80) constituye un elogio de Dión a las virtudes femeninas tradicionales (cf. R. VISCHER, *Das einfache Leben,* Gotinga, 1965, pág. 165). También es excepcional el aprecio que hace Dión, en III 122, de la esposa del rey ideal.

[31] La tesis, según la cual el hombre debe bastarse a sí mismo y no necesitar de esclavos, era muy frecuente en la diatriba. El tema aparece varias veces en los escritos de Dión, cf. IX 8-12, y XIII 3-5. En este pasaje la mujer y las hijas sirven al huésped sin ayuda de sirvientes.

[32] Para una relación de autores que alaban la vida del campo, cf. D. REUTER, *Untersuchungen zum Euboikos des Dio von Prusa,* tesis doctoral, Leipzig, 1932, págs. 51-56, completada por BRUNT, «Aspects of the Social Thought of Dio Chrysostom...», págs. 10-13. La descripción parece que se inspira en PLATÓN, *República* II 372.

[33] Traduzco así el término griego *satrápēs,* que por sus connotaciones con el Rey de Persia está lleno de ironía. Cf. DESIDERI, *Dione di Prusa...,* pág. 250, n. 59.

[34] Dión alude aquí a su amistad con diversos emperadores: Vespasiano, Tito, Nerva y Trajano. Existe seguridad de que a los dos últimos los conocía personalmente.

pobreza y libertad [35] y donde veía que a estas gentes no les faltaba incluso el placer que procuran la comida y la bebida, sino que también en esto obtenían mayor ventaja!

Cuando ya estábamos suficientemente repuestos, llegó 67 el segundo cazador. Su hijo le seguía. Era un muchacho bastante apuesto que traía una liebre. Cuando entró, comenzó a ruborizarse, y mientras su padre nos saludaba, él beso a la chica y le dio la liebre. Luego ella dejó de servirnos y se sentó junto a su madre, pero el muchacho la reemplazó en el servicio: Yo pregunté entonces a mi huesped:

—¿Es ésta la hija a la que en otro tiempo tú le quitaste 68 la túnica para dársela a un náufrago? [36].

—No —me dijo él riéndose—, de la que tú hablas ya la hemos casado hace mucho tiempo (ya tiene hijos mayores) con un hombre rico de la ciudad.

—Entonces —proseguí yo—, os ayudarán en caso de necesidad.

—No tenemos ninguna necesidad —dijo la mujer—. Al 69 contrario, son ellos los que reciben de nosotros caza, fruta, legumbres..., ya que no tienen huerto. El último año fuimos nosotros los que recibimos de ellos grano para la sementera, pero se lo hemos devuelto tan pronto como llegó el verano.

—¡Bien! Y a ésta ¿pensáis casarla con otro rico, a fin de que, a su vez, ella os pueda prestar grano?

---

[35] La corrupción y servilismo de los concurrentes a los «desayunos» oficiales de la época sugieren a Dión estas reflexiones sobre la libertad. Frente a la adulación, la franqueza o libertad de palabra era característica del sabio.

[36] Comienza un diálogo serio-cómico, propio de la diatriba.

En este momento empezaron a ruborizarse la joven y el muchacho. Pero el padre de la chica dijo:

70 —No, ésta se casará con un pobre, con un cazador como nosotros. E *hizo un guiño al muchacho mientras* sonreía.

—¿Por qué —dije yo— no la casáis pronto? ¿Es que acaso ese cazador ha de venir de la ciudad?

—Creo —dijo el padre— que no está lejos, más bien cerca, aquí dentro, y haremos la boda tan pronto como hayamos elegido un día favorable.

—¿Y cuál —dije yo— reconocéis como día favorable?

—Un día —dijo él— en el que la luna no esté en menguante ni creciente. Es preciso que el aire sea puro y el cielo luminoso.

71 —Pero, realmente —repuse yo—, ¿es buen cazador?

—¿Yo?, contestó el muchacho. Yo logro alcanzar a un gamo a la carrera y sé hacer frente a un jabalí, y tú mismo, huésped, podrás comprobarlo mañana mismo, si lo deseas.

—Y esta liebre —proseguí—, ¿eres tú quien la ha cazado?

—Fui yo, dijo él riéndose. A lazo. Ayer noche. El cielo estaba despejado, y era luna tan llena que jamás se la vio así.

72 Ante estas palabras los dos padres prorrumpieron en risas: el de la chica y el del muchacho, ante lo cual este último se intimidó y calló. Entonces, el padre de la joven tomó la palabra:

—Por mí, hijo, no quiero retardar nada. Es tu padre el que espera para poder ir a comprar una víctima, porque es preciso sacrificar a los dioses.

En ese momento intervino el hermano joven de la muchacha:

—¿Una víctima? Hace mucho tiempo que éste la tiene preparada. Se está criando en nuestra casa, detrás del chozo; es una víctima excelente.

—¿Es verdad?, preguntaron entonces todos. Y él lo confesó. 73

—¿Y de dónde la has sacado?

El día que capturamos una cerda salvajina con sus pequeños. Los demás salieron corriendo, pero a uno —prosiguió el joven—, aunque eran más rápidos que una liebre, lo alcancé de una pedrada y al golpearlo, lo tapé con mi capa de piel, y luego, lo cambié en la ciudad por un cerdo [37]. A éste lo he criado, construyendo una pocilga detrás de la casa.

—Entonces, es por eso —dijo el padre— por lo que tu madre se reía cuando yo me extrañaba de oír gruñir a un cerdo, y por eso tú me gastabas tanta cebada. 74

—Es porque las castañas [38] —replicó el muchacho— no eran suficientes para hacerlo engordar, ya que no podía comer bellotas. Pero si queréis verlo os llevaré hasta él.

Ellos se lo pidieron y el padre y los muchachos salieron corriendo llenos de alegría. Mientras tanto, la muchacha se levantó y trajo de la otra barraca unos cornejos cortados, nísperos [39], manzanas de invierno, y unos racimos de excelente aspecto, llenos de zumo, y los puso sobre la mesa, habiendo limpiado con unas hojas los restos de la carne y puesto debajo hojas limpias de helecho. Regresaron, 75

[37] No se podía ofrecer a los dioses un animal bravío.

[38] Las castañas deben su nombre (*euboídes*) a la isla de Eubea que las producía en abundancia. Por su parte, el término *bálanos* «bellota» no se aplica solamente al fruto de la encina, sino también al de otros árboles. Cf. LIDDELL-SCOTT-WEST, *Greek Dictionary*, s.v.

[39] Cf. PLATÓN, *Banquete* 190d, y ATENEO, *Deipnosophistae* II 43, que se creía que facilitaban la digestión.

entonces, los muchachos arrastrando el cerdo con fuerza, 76 en medio de risas y de bromas. Con ellos la madre del joven, así como sus dos hermanos, todavía muchachos. Traían dulces de flor de harina y huevos cocidos en unos platos de madera, y garbanzos tostados.

La mujer saludó a su hermano y a su sobrina y se sentó cerca de su marido diciendo:

—He ahí la víctima. Hace mucho tiempo que la estaba engordando para la boda. En lo que a nosotros concierne, todo está a punto; las pastas de flor de trigo y de cebada están hechas. Tal vez lo único que necesitamos sea mosto, pero incluso éste no es difícil traerlo de la ciudad.

77 Su hijo estaba de pie al lado de ella, mirando a su tío. Entonces éste sonriendo dijo:

—Pero he aquí lo que nos demora. Sin duda es que todavía quiere engordar su cerdo.

78 —Mi cerdo va a reventar de grasa —replicó el muchacho.

En ese momento yo quise ir en su ayuda:

—Tened cuidado —dije—, no sea que, mientras el cerdo engorda, vuestro muchacho vaya a adelgazar.

Ante esto la madre respondió:

—El extranjero dice la verdad, porque ahora está más delgado de lo que es normal en él. Anteayer lo he oído levantarse en plena noche y salir del chozo.

79 —Es que los perros ladraban —dijo él— y fui a ver.

—No —replicó ella—, tú ibas y venías como un loco. No lo dejemos durante más tiempo atormentarse.

Y besó a la madre de la jovencita, que se volvió hacia su marido diciendo:

—Hagamos lo que ellos quieren.

Y tomaron la decisión diciendo:

—Dentro de tres días celebraremos la boda.

Me invitaron a esperar hasta ese día y yo acepté la invitación con sumo gusto. Durante ese tiempo reflexioné 80 sobre todo lo que en casa de los ricos implica un matrimonio, entre otras ceremonias y trámites de boda y esponsales, escrutinios de propiedades y de nacimiento, regalos, dotes y promesas y engaños, acuerdos y contratos, y ¡todo ello para terminar muchas veces en el seno de estos matrimonios con insultos y odios!

Os he relatado todo esto no sin cierta intención. Algu- 81 nos tal vez podrían creer que por deseo de deleitar. He querido exponer un ejemplo de la vida de que hablaba al principio y del comportamiento de unos pobres, basándome en una historia que personalmente he conocido por propia experiencia [40], para quien quiera examinar las palabras y las obras, así como los sentimientos de los unos para con los otros, y preguntarse si los pobres a causa de su pobreza son inferiores a los ricos en lo tocante a vivir con dignidad y siguiendo la naturaleza, o si, por el contrario, son ellos los que en todo esto llevan la ventaja [41].

---

[40] Para DESIDERI, *Dione di Prusa...*, pág. 225, la fábula pastoral del *Euboico* contiene el relato de la propia experiencia de Dión sobre la vida del campo y de la ciudad. La conexión de la pobreza, como ideal, con la vida del campo era ya un aspecto tópico en la literatura. Tal conexión había sido ensalzada por Teócrito, en cuya obra se inspiró Dión, según E. HOMMEL «Das hellenische Ideal von einfachen Leben», *Studium Generale* XI (1958), 742-751.

[41] A partir de este pasaje, Dión va a tratar de la pobreza como ideal de vida también para los pobres de la ciudad. El prusense aparece como defensor de un equilibrio en la distribución de la población, ya que la ciudad se caracteriza por un exceso de población, con un desequilibrio peligroso en detrimento del campo. Cf., además, DESIDERI, *Dione di Prusa...*, pág. 255, n. 16.

82 Y, realmente [42], cuando considero las palabras de Eurípides [43], me pregunto si, de verdad, la situación de los ricos es un obstáculo en su comportamiento con los huéspedes, hasta el punto de no poder acogerlos nunca bajo su techo, ni prestar ayuda a un necesitado. Pues en ninguna parte encuentro conducta semejante en el cumplimiento del deber de hospitalidad; al contrario, veo que los pobres encienden fuego con mejor disposición que los ricos, y que están dispuestos a enseñar y mostrar los caminos como guías sin recompensa, mientras que los ricos, ciertamente, se sentirían avergonzados de hacer tales cosas. Pero los pobres están mejor dispuestos, con frecuencia, a compartir los bienes que poseen. Porque un rico no dará a un náufrago ni el vestido teñido de su esposa, ni el de su hija, y mucho menos una prenda suya, una de sus capas o de sus túnicas; a pesar de tener un buen surtido de todo ello; un rico ni siquiera dará el manto de uno de sus esclavos.

[42] En la segunda parte del *Euboico* (82-152), tradicionalmente se distinguen dos secciones superpuestas, fruto de reflexiones de Dión, maduradas en tiempos diversos. En la primera sección (82-102), Dión trata de la responsabilidad de los poetas por difundir entre el pueblo el temor a la pobreza y el apego por las riquezas; en la segunda (103-152), se propone demostrar que no sólo en el campo, también en la ciudad los pobres pueden ser felices. Para VON ARNIM, *Leben und Werke...*, página 472, la segunda parte del *Euboico* comienza en el § 102, tesis que ha sido aceptada por DESIDERI.

[43] El labrador, en similares circunstancias a las de los cazadores del *Euboico*, dice en *Electra* 422-425: «Hay todavía en casa tantas provisiones que podría saciar a éstos de alimento durante todo el día.» Tanto Eurípides como Homero dan un juicio positivo sobre la riqueza, y negativo sobre la pobreza. Dión defenderá la tesis contraria. Sobre la actitud de Dión en la lectura de los poetas, cf. P. DESIDERI, *Dione di Prusa...*, págs. 474-476.

También atestigua esta conducta Homero [44]. En efecto, describe a Eumeo como esclavo y pobre, el cual, sin embargo, acoge amablemente a Odiseo con alimentos y con un lecho. Pero dice de los pretendientes que, a causa de su riqueza y de su insolencia, muy difícilmente compartirían con Odiseo sus bienes, aunque eran de otro. De esta forma también el propio Homero presenta, en un pasaje, a Odiseo, dirigiéndose a Antínoo, desaprobando su falta de liberalidad: 83

Tú no darías de tu casa ni tan siquiera sal, a quien [te la suplicara;
tú que, sentado ahora en mesa ajena, no me has dejado [tocar
un mendrugo, a pesar de haber muchos en esta mansión [45].

Y concédase que los pretendientes fueran tales, a causa de una maldad de especie distinta; pero dice Homero que ni siquiera Penélope, aunque era una mujer buena y con mucho agrado, dialogaba con Odiseo ni le preguntaba acerca de su esposo, tampoco ella le dio un manto a él, sentado en cueros frente a ella; al contrario, únicamente le pro- 84

[44] Contra la declaración de Eurípides, según la cual los pobres están en condiciones de inferioridad respecto a los ricos, Dión, sirviéndose de Homero, intentará demostrar: 1) los pobres son hospitalarios —Eumeo—; 2) los ricos no lo son —Antínoo, Penélope, feacios—, porque la hospitalidad que espera un beneficio recíproco no es tal (83-90); 3) esta pseudohospitalidad se convierte en desgracia, como en el caso de Menelao (94-96). A los paradigmas les sigue una conclusión en forma de moraleja desarrollada: es mejor ser pobres que ricos; la riqueza es un peligro, tesis principal del *Euboico* (97). A continuación, Dión nos expone sus puntos de vista sobre los poetas y la poesía (98-101).

[45] *Od.* XVII 455-457. El último verso de la cita es muy diferente del que se encuentra en el texto de la *Odisea.*

mete que se lo dará, si comprueba que dice la verdad sobre el regreso de Odiseo, porque aseguraba que llegaría aquel 85 mismo mes [46]. Y, más adelante, cuando Odiseo le pide el arco, mientras los pretendientes por no poder tensarlo se indignaban contra él porque osaba competir con ellos en la prueba de valor [47], Penélope ordena que se le entregue: pues él no tenía en sus cálculos la boda; pero si, por azar, lograba tensar el arco y hacer pasar las flechas a través de las segures, le promete que le dará una túnica, un manto 86 y unas sandalias; como si fuera necesario que él tensara aquel arco de Eurito y se convirtiera en enemigo de tantos jóvenes, e incluso que, quizás, muriese al instante a manos de ellos, si quería obtener la ropa y el calzado, o que Odiseo, quien no había dado señales en parte alguna durante veinte años, regresara para confirmar sus palabras, y esto en el plazo señalado; en caso contrario, él se marcharía con los mismos harapos, lejos de la casa de la prudente y honrada princesa hija de Icario.

87 También Telémaco dice al porquero prácticamente las mismas cosas acerca de Odiseo, cuando ordena que lo envíe cuanto antes [48] a la ciudad para que pueda mendigar en ella y no siga alimentándose durante más tiempo en las porquerizas. Y, aunque ellos mostraban claramente esta conducta, el porquero, sin embargo, no se extrañaba 88 de ella ni de la falta de humanidad, ya que era normal actuar exactamente así y tan desconsideradamente en la acogida dispensada a los huéspedes pobres; únicamente a los ricos se les recibía amablemente y con dones de hospitalidad, por parte de quienes, evidentemente, esperaban ob-

---

[46] *Ibid.*, XVII 549-550, y XIX 306 ss.

[47] *Ibid.*, XXI 285 ss.

[48] *Ibid.*, XXVII 10 ss.

tener un día también ellos idénticos regalos. Casi el mismo comportamiento es el de nuestros contemporáneos en cuanto a hospitalidad y a la manera de pensar y obrar. Porque 89 lo que parecen actos de generosidad y favores, si bien se mira, no se diferencian nada de las comidas y de los banquetes a escote; también la generosidad, la mayor parte de las veces, se hace por interés elevado. ¡Sí, los comportamientos actuales, por Zeus, no sobrepasan a los de antes, como sucede con cualquier otra clase de malicia! Yo, real- 90 mente, tendría muchas cosas que decir en relación con la conducta de los feacios y de su generosidad, si alguien creyera que ellos acogieron de una forma noble y digna de sus riquezas a Odiseo, y con qué pensamientos y por qué razones se inclinaron a obsequiarlo con dones envidiables y espléndidos. Pero también sobre este punto, incluso ahora mismo, me he extendido mucho más de los que era necesario.

Es, a todas luces, evidente que la riqueza no proporcio- 91 na a sus poseedores ninguna ventaja, ni con los huéspedes, ni con ninguna otra forma de generosidad; sino todo lo contrario, convierte a los hombres, mucho más que la pobreza, en más codiciosos y tacaños para satisfacer cualquier necesidad. Ni siquiera, aunque fuera posible encontrar a un rico, uno entre un millón, generoso y magnánimo de carácter, tal hallazgo no impediría demostrar a las claras que generalmente son mucho peores que los pobres en lo referente a generosidad. Pero al pobre, si natural- 92 mente no es un estúpido, le bastan los bienes que tiene a mano; y si padece una leve enfermedad, siempre que la enfermedad que le sobrevenga sea de la clase de las que suelen contraer las personas trabajadoras, cuando comen demasiado, puede recuperarse, y si llegan huéspedes puede ofrecerles los gratos presentes de la amistad sin que pueda

sospecharse que han sido dados a la fuerza y con pena.
93 Tal vez estos presentes no sean crateras de plata, vestidos borbados o una carroza, presentes de Helena y de Menelao a Telémaco [49]. Tampoco podrían invitar, como es lógico, a personajes a los que convinieran tales dádivas, sátrapas o reyes, a no ser que éstos hubieran alcanzado tal grado de sabiduría y de bondad que no miraran la condición de quien les brinda su amistad; pero, a mi modo de ver, los pobres no podrían recibir a huéspedes altivos y orgullosos, ni tal vez se cuidaran de las atenciones que tales huéspedes necesitan.

94 Tampoco para Menelao, ciertamente, la hospitalidad tuvo un desenlace feliz, por el hecho de recibir al huesped más rico de Asia, pues ningún otro espartano era dueño de riquezas como para poder acoger bajo su techo al hijo 95 del rey Príamo. Sin embargo, aquel huésped, después de saquear su casa, apropiarse de la esposa con sus joyas y dejarle una hija huérfana de madre, se marchó navegando hasta su patria. Y, después de lo sucedido, durante mucho tiempo estuvo afligido por todas las partes de la Hélade; lamentando sus desdichas y solicitando ayuda a cada uno de los reyes; se vio obligado a suplicar incluso a su propio hermano que entregase a su hija para el sacrificio de Áuli- 96 de [50]. Durante diez años estuvo luchando en Troya, y nuevamente allí tuvieron que adular a los jefes del ejército, tanto él personalmente como su hermano. Y si no actuaba así los soldados se enfadaban y le amenazaban continuamente con regresar navegando hasta la patria. Tuvo que afrontar innumerables trabajos y peligros inciertos, poste-

[49] *Ibid.*, IV 611 ss.

[50] Los griegos antes de partir para Troya se reunieron en asamblea y el adivino Calcante *solicitó el sacrificio de Ifigenia.*

riormente anduvo errante y no pudo regresar a casa sin sufrir infinitos males.

Por todo ello, ¿no es acaso digno de gran admiración 97 a causa de su riqueza, según las palabras del poeta, y verdaderamente digno de imitación? Él mismo asegura que su mayor bien era ofrecer presentes a los huéspedes, y ¿acaso siempre que llegaban a su casa personajes importantes no le era grato proporcionarles hospedaje y ofrecerles presentes de hospitalidad con que mayormente pudieran sentirse agasajados? Afirmamos esto, recordando a los poe- 98 tas [51], sin embargo no entablaremos un debate con ellos, ni sentiremos celos de su gloria, que han conseguido en sus poemas en gracia a su sabiduría. Por este motivo no pretenderemos argumentar contra ellos; al contrario, estamos convencidos de que, especialmente en los poetas, encontraremos el sentido de muchas verdades y de otras sentencias que las gentes admiran, incluso todo aquello que los demás piensan acerca de la riqueza, considerando que han de obtener un bien inmenso a partir de cada una de tales máximas. Porque resulta evidente que si la poesía no con- 99 cordara con los sentimientos de la masa y si no tuviera la misma opinión que la multitud, no la habrían amado tan apasionadamente, ni habrían alabado a los poetas como a hombres sabios, buenos y exponentes de la verdad. Ya que no es posible asir a cada miembro de la multitud 100 para demostrarle su error, ni preguntar a todos de uno en uno: «¿Por qué razón, tú, oh ser humano, tienes tanto miedo a la pobreza y sobreestimas la riqueza?», ni de nuevo: «¿Qué beneficio tan grande esperas obtener tú, si por

[51] «En ningún otro escrito de Dión aparece tan claro su pensamiento sobre la poesía» (Desideri, *Dione di Prusa...*, pág. 475).

casualidad consigues hacerte rico, o ¡déjanos decírtelo!, si llegas a ser comerciante o, incluso, a ser rey?» Pues tal 101 empeño es enorme y completamente inalcanzable. Así pues, vayamos por necesidad a sus profetas [52], a sus abogados y a sus poetas, en la idea de que en ellos encontraremos las opiniones de la muchedumbre claramente expuestas y encerradas en verso. Indudablemente me parece que no ha- 102 bremos errado del todo. Esto que nosotros vamos a hacer ahora mismo es una reflexión sin duda habitual para los más sabios, puesto que también un filósofo muy importante [53] contradice expresamente con sus propios argumentos aquellos versos de Eurípides; y de tal filósofo, nadie, en mi opinión, podría aseverar que se haya propuesto, en un momento dado, rivalizar con los poetas ni contradecir tampoco el punto de vista expresado por Sófocles [54] sobre la riqueza. Lo hace con brevedad, cuando trata de los versos de Eurípides y más extensamente cuando se refiere a los de Sófocles. Pero él, como nosotros ahora, no está desarrollando argumentos por extenso, en un debate momentáneo, sino escribiéndolos en un libro.

103 Éstas son, en concreto, las reflexiones sobre la vida del agricultor, del cazador y del pastor. Tal vez haya empleado más tiempo del necesario, pero había que exponerlas,

[52] El término «profeta» tiene en Dión el significado de portavoz, cf. XII 47; XXXIV 42, y LIII 9.

[53] Probablemente, Dión está pensando en Cleantes, filósofo estoico nacido en Tróade (330-32 a. C.), de vida muy pobre, que se dedicaba al estudio y meditación durante el día y, de noche, al trabajo para ganar el sustento. De él sólo conservamos un *Himno a Zeus*. Según la leyenda, murió voluntariamente de hambre. Los filólogos creen que se trata de Cleantes por la comparación de este pasaje con PLUTARCO, *De Aud. poet.* 33c (= *SVF*, 562).

[54] Cf. fr. 85, NAUCK.

porque intentamos demostrar, de una forma o de otra, que la pobreza no es un obstáculo imposible en la vida y existencia que conviene a hombres libres, cuando éstos quieren superarse por sí mismos; al contrario, la pobreza lleva a trabajos y a acciones mucho mejores y más útiles y más en consonancia con la naturaleza, que aquellas actividades a las que la riqueza suele impeler a la mayoría de los hombres. Ahora bien, hay que examinar, en la vida de los pobres y en la de los obreros que viven en la urbe y en alguna otra ciudad, cuál es el principal género de vida, de qué naturaleza son las ocupaciones en que pueden ejercitarse para no vivir malamente ni más miserablemente que aquellos que prestan dinero a elevados intereses y que conocen muy bien el número de días y de meses, propietarios de grandes manzanas de edificios, de barcos y de imnumerables esclavos. 104

Es continua la zozobra de estos pobres por encontrar trabajo en las ciudades y hay que añadir la inquietud por hallar recursos complementarios, siempre que haya necesidad de pagar la renta de la casa y para poder comprar otros objetos necesarios, no solamente ropa, utensilios y alimento, sino también leña, por la necesidad cotidiana del fuego; y aunque en algún momento no tengan necesidad de broza de hojarascas o de cualquier otra cosa de poco precio, si se exceptúa el agua, se verán obligados a comprar todos los demás géneros, pagando su precio, aunque toda entrada de mercancías de importación esté cerrada y cuando ningún producto aparezca expuesto al público, excepto, creo, aquellas mercancías que se exponen para traficar a un precio enorme. Pronto les parecerá que es difícil subsistir en tales condiciones de vida, cuando, a excepción del cuerpo, no poseen ninguna otra propiedad y, sobre todo, cuando no les es posible conseguir trabajo y no se les ad- 105 106

vierte al mismo tiempo, que les faltarán todos los recursos
107 de los que se puede obtener una ganancia. En consecuencia, tal vez nos veremos forzados, en nuestra reflexión, a pedir la expulsión fuera de las ciudades de los pobres de solemnidad, para poder presentar algunas ciudades bien habitadas, como dice Homero, pobladas sólo por hombres dichosos [55]; y dentro de las murallas, como es lógico, no dejaremos a ningún obrero libre. Pero ¿qué haremos con todos los de esta clase? ¿Acaso, después de haberlos dispersado, los haremos habitar en la campiña como se cuenta de los atenienses: que antiguamente vivían dispersos por toda Ática, y también en época posterior, cuando Pisístra-
108 to ejerció la tiranía? [56] Así, pues, tampoco para ellos fue desventajosa aquella forma de vida, ni produjo en los ciudadanos un carácter innoble; al contrario, en todo fueron mejores y más moderados que los que después crecieron en la ciudad como miembros de la Asamblea, jurados y escribas, ociosos y, al mismo tiempo, parásitos. Por eso, no se correrá un peligro grande ni serio, si a todos estos

---

[55] El término *makários,* en Dión, solamente tiene un sentido positivo cuando se refiere a los dioses o a las cosas divinas. También, en I 30 y en este pasaje, parece tener sentido positivo. En los demás casos suele estar empleado irónicamente o con sarcasmo, como ocurre en HERÓDOTO, en la entrevista de Solón y Creso (I 28 ss.). El apelativo *ólbios* solamente puede aplicarse al hombre después de su muerte. A los muy ricos se les puede llamar «afortunados», no «dichosos». Esta idea formaba parte del acervo de la predicación popular.

[56] Cf. Dicurso XXV 3, donde no se atribuye a Pisístrato la restitución de los atenienses a la campiña, sino la conservación de la situación existente con anterioridad. Sobre la sensibilidad de Pisístrato por los problemas de los agricultores, cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 16, 1-5. Hay que señalar que los campesinos de Atenas del siglo V identificaban la Edad de Oro con el gobierno de Pisístrato. La idea de que la ciudad deberían habitarla únicamente los ricos, se encuentra en el Discurso XXXII 87.

pobres, por cualquier medio, se les hace campesinos. Creo, sin embargo, que no carecerán de alimento, si continúan viviendo en la urbe [57].

Pero examinemos el número y la naturaleza de las ocupaciones que nos permitirán un género de vida conveniente, para no vernos obligados con frecuencia, si permanecemos ociosos, a recurrir a ocupaciones perjudiciales [58]. En su conjunto, las profesiones y oficios que hay en una misma ciudad son muchos y diversos y algunos son muy útiles para los que se ocupan de ellos, en el caso de que alguien vea utilidad en el dinero. Pero no es fácil enumerar una a una todas las profesiones, a causa de su elevado número y, sobre todo, porque esta tarea estaría fuera de lugar. Así, pues, vamos a exponer brevemente la censura y el elogio de algunas de ellas. 109 110

En primer lugar, todas aquellas profesiones que son perjudiciales para el cuerpo en lo referente a la salud física o al adecuado vigor corporal a causa de la ociosidad y vida sedentaria, o bien generan en el alma indolencia y esclavitud o, en general, no son provechosas para nada útil, al ser inventadas por la torpeza y lujo de las ciudades. A todas éstas, al principio, no les dieron, acertadamente, el nombre de oficios ni de profesiones. En efecto, Hesíodo, que era un sabio, no habría alabado por igual todas estas ocupaciones si hubiera considerado dignas del nombre de trabajo a algunas de las actividades viles y vergonzosas;

---

[57] El sintagma *en ástei*, en este pasaje y en 104, creo que se refiere a Roma, donde Dión, al parecer, pronunció el *Euboico*. No obstante, en otros discursos, Roma suele ir caracterizada por un participio como *basileuoúsēs* (II 56) o *árchousa* (XIII 54).

[58] Cf. Pedro de Valencia, *Discurso contra la ociosidad*, § 26, distingue: «officios... útiles, inútiles i vanos (y) otros dañosos». En las citas siguientes ofrecemos la imitación que el humanista de Zafra hizo de Dión.

111 a las que, además, uno podría añadir determinados oficios perniciosos, no importa cuáles. Ningún hombre libre ni venerable debería ejercitar ni conocer tales oficios, ni él personalmente, ni adiestrar a sus hijos, en la idea de que, según Hesíodo, no según nosotros, será un trabajador si ejerciera tal actividad; al contrario, incurrirá como un esclavo en el oprobio de la ociosidad y, al mismo tiempo, de la ganancia vergonzosa y será llamado parásito, inepto y, sencillamente, sinvergüenza.

112 Por otra parte, hay que enumerar aquellas profesiones no indecorosas para quienes las ejercen, por no causar en el alma ninguna maldad y por no contagiarla de otras enfermedades, sobre todo de la debilidad, pereza y molicie que se produce en el cuerpo a causa de la excesiva tranquilidad, sino que, al contrario, porporcionan el alimento ne-
113 cesario para la vida; de forma que los que ejercen tales profesiones con diligencia y con amoroso esfuerzo jamás se verán faltos de trabajo y de alimento, y no proporcionarán a los ricos una verdadera justificación para llamarlos de la forma que acostumbran, con el nombre de «clase pobre»; al contrario, serán más opulentos que ellos y no estarán necesitados, por así decirlo, de ninguno de los recursos necesarios y útiles.

114 ¡Ea!, hagamos, por lo tanto, un indagación sobre cada una de estas dos clases de profesiones y, aunque no ofrezcamos de cada una de ellas una descripción detallada, consideremos, al menos, de un vistazo aquellas que no admitimos y por qué razones las rechazamos, y aquellas otras que aconsejamos emprender a los que tienen buena disposición de ánimo. Pues ellos no hacen ninguna concesión a los contricantes que plantean objeciones, como suelen oponer a menudo los que vituperan no sólo las profesiones que ellos ejercen, en las que no hay nada reprochable,

sino incluso las de sus padres, como suele ser el caso cuando la madre de uno fue cardadora de lana, o si en cierta ocasión fue a la vendimia, o dio su pecho por dinero a un niño huérfano o al hijo de unos ricos, o bien porque su padre fue maestro de primeras letras o pedagogo. Consecuentemente, nada vergonzoso vemos que puedan cometer los que se ejercitan en estas ocupaciones. Tampoco las 115 considerarán, si es que llegan a tenerlas en cuenta más que como signos de pobreza, porque, evidentemente, rechazan la pobreza por sí misma, presentándola como un mal y un infortunio; pero no se debe rechazar ninguno de estos trabajos. Sin embargo, porque sostenemos que la probreza no es peor ni más desafortunada que la riqueza y porque, tal vez, no sea tan desventajosa para muchos, afirmamos que el oprobio de una situación de riqueza no es de menor peso que el que procura la pobreza. En efecto, si alguien, 116 realmente, creyera que actúan bien los que no llaman por su nombre a una cosa que desprecian, cuando alegan que por esa misma razón maldicen los quehaceres cotidianos, ese tal tendría que reconocer que existen muchas más razones y, en la realidad, situaciones mucho más vergonzosas que han surgido a causa de la riqueza, por consiguiente no sería cosa de poca importancia aducir aquel juicio lleno de vituperio que emite Hesíodo en su poema, como reprobación, cuando dice que

> *eres tú, oh ser humano, que ni azadón ni arado los dioses te impusieron* [59],

y que

> *inútilmente tienes las manos tiernas y delicadas como las de los pretendientes.*

---

[59] *Margites*, fr. 2, 2.

117 Por lo tanto, yo creo que cualquier persona estará de acuerdo con este razonamiento. Es evidente que se ha dicho, muchas veces, que las profesiones de tintura y perfumería, con el oficio de peluquería, tanto de mujeres como de hombres, al no diferenciarse mucho en la actualidad unos de otros, y también todo el gremio de la cosmética, imponen la moda no sólo en el vestido, sino también en el cabello y en la piel, mediante la aplicación del tinte de la ancusa y del bermellón y de todos los productos químicos, en la espera de conseguir lozanías engañosas y máscaras de otras personas [60]; y, aún más, hay que añadir la profesión de decorar techos, paredes y suelos de las casas, adornados unas veces con pinturas, otras con mosaicos, unas veces con oro incrustado y otras con marfil de variados colores, así como una parte de las paredes adornadas 118 con relieves. En cuanto a todas estas profesiones mejor sería que las ciudades no las aceptaran en absoluto; y, en segundo término, afirmamos en la presente discusión que ninguno de nuestros pobres debería ejercer tales oficios, puesto que nosotros hemos entablado un debate contra los ricos, como si en el momento presente estuviéramos en una representación dramática, pero no es un certamen sobre la felicidad, pues este premio, en efecto, no ha sido propuesto para la pobreza ni tampoco para la riqueza, sino que es peculiar de aquella sola virtud; simplemente se trata de una forma de vida y de moderación.

119 Así, pues, no permitiremos a nuestros pobres que lleguen a ser actores de tragedias, de comedias o de mimos, artífices de una risa inmoderada, ni danzarines ni «coreu-

---

[60] «*Vanos* son todos los que hacen galas, labores, deshilados, puntos, bordados para manos, i mucha parte de la pintura i taraçea, i en general los que pertenecen a lisonja i regalos de la vista» (PEDRO DE VALENCIA, *loc. cit.*).

tas»[61]; exceptuando, sin embargo, los coros sagrados, pero no a los que cantan o representan danzando las desdichas de Níobe o de Tiestes, ni a los citaristas y flautistas que compiten por una victoria en los teatros, aun cuando haya ciudades ilustres que se ofenderán con nosotros por este motivo: Esmirna y Quíos, y con ellas, sin duda, también Argos, porque, al no permitir acrecentar la gloria de Homero y de Agamenón, rechazarán el ejemplo propuesto por nosotros.

120 Tal vez les parezca mal también a los atenienses, por creer que despreciamos a sus poetas trágicos y cómicos, en el momento que suprimimos a sus servidores, manifestando que éstos no se han ocupado de nada bueno. Probablemente, se irritarán también los tebanos, creyendo que es despreciada aquella victoria de los suyos, que alcanzaron, según critero unánime de la Hélade, al vencer por el canto de las flautas. 121 Tan gran pasión sienten por esta victoria, que, cuando fue arrasada la ciudad, y aún hoy día permanece casi enteramente arruinada[62], excepto una pequeña parte, la Cadmea, que está todavía habitada, no se preocuparon de ninguna otra cosa que habían perdido, por la destrucción de tantos templos, columnas e inscripciones sino que, buscando a Hermes, lo erigieron de nuevo, porque en él había una inscripción que celebraba la victoria en el arte de tocar la flauta:

LA HÉLADE JVZGÓ QVE TEBAS HA VENCIDO EN FLAVTA.

Y también ahora se eleva esta única estatua en medio de la plaza pública, entre las ruinas. 122 Pero nosotros, sin temor

[61] «Dañosos, demás de las rameras y casas de mugeres, expuestas a torpe ganancia... dize Dion Chrysostomo son los comediantes, los bufones i otras suertes de gentes de burla...» (Pedro de Valencia, *ibid.).*

[62] Cf. IX 5.

a ninguno de *estos, ni de aquellos* que nos rechazarán como si despreciáramos las cosas más importantes de los griegos, manifestaremos que todos estos trabajos no son propios de hombres honrados y libres, como difícilmente lo son para ellos otros muchos trabajos molestos y la mayor parte de aquello que es vergonzoso; eso el pueblo lo valora en más de lo que conviene, porque, ciertamente, se anima a designarlo con un nombre mejor.

123 Por lo *tanto, no haremos que nuestros* pobres lleguen a ser pregoneros [63] de objetos venales, como los que proponen la recompensa de robos y de deserciones, gritando en las calles y en las plazas con gran vulgaridad; ni les haremos escribanos [64] en las reclamaciones de contratos, de embargos, ni, en general, de todo lo relacionado con los pleitos y las querellas, simulando experiencia legal, ni les haremos expertos ni hábiles leguleyos, ni abogados defensores que, *prometiendo sus servicios a todos* por igual, proporcionarán ayuda por dinero, incluso a los que son reos de los mayores delitos, obrarán sin pudor en defensa de los crímenes de otros hombres, moverán a misericordia, pedirán ayuda y harán súplicas en favor de aquellos que ni son amigos suyos ni parientes, aunque, en algunos casos, estos abogados parece que son muy honorables y distinguidos entre sus conciudadanos; no consideraremos digno que ninguno de nuestros pobres *llegue a adoptar* la profesión de aquéllos, sino que debe renunciar en favor de otros.

---

[63] «De pregoneros pueden servir los mancos i lisiados, i de porteros también los lisiados o viejos...» (PEDRO DE VALENCIA, *loc. cit.*).

[64] «De ministros inferiores, escrivanos, alguaziles, oigo grandes quejas, que como son muchos... no pueden sustentar, i roban a los pocos i pobres labradores i trabajadores con grave daño. Conviene poner número limitado...» (PEDRO DE VALENCIA, *ibid.*, 23).

Porque, si es menester que algunos lleguen a ser hábiles obreros manuales, no hay ninguna necesidad de que sean hábiles en servirse de su lengua y hábiles leguleyos. 124

De aquellas profesiones de las que ya he hablado y de las que todavía hablaré, es posible que haya algunas que parece que son útiles para nuestras ciudades, según los modos de vida actuales, como, por ejemplo, la referente al registro de juicios y de contratos, y tal vez sean necesarios también algunos bandos, pero, en este instante, no es el momento oportuno de delimitar cómo deberíamos hacer esto para ocasionar los menos perjuicios posibles. Tampoco, en el momento presente, tenemos como cometido tratar de la forma de gobierno, cuál podría ser la mejor o cuál realmente es la mejor entre muchas, sino que nos hemos propuesto tratar de la pobreza y demostrar que ésta no presenta situaciones infranqueables, como cree el vulgo, ni que, por lo tanto, se haya de huir de ella como de un mal; al contrario, la pobreza proporciona innumerables oportunidades, no deshonestas ni perjudiciales, para la vida a aquellos que quieren trabajar con sus manos. En efecto, ya desde el comienzo mismo de este discurso hemos procurado aplazar las ventajas de la agricultura y de la caza [65], por haberlo tratado más extensamente en la primera parte; y ahora nos ocuparemos de las profesiones 125 126

[65] «Echadas a parte las artes dañosas i las inútiles, solas se permitan las que pertenecen a la necesidad de la vida, a la labor de la tierra, a la guarda del ganado, a la pesca y caça, al pan, oficio y preparación de los manjares. Tras éstas las que tratan del vestido necesario i suficiente, la labor del lino i lana i el adereço de la corambre y calçado. Luego, las de la edificación de las casas, herreros, albañiles, carpinteros y los que les ministran i todos los officios que hazen armas y adereços de cavallos» (Pedro de Valencia, *ibid.*).

ciudadanas, tratando de definir cuáles son convenientes y no perjudiciales para aquellos hombres que no quieren vivir en condiciones pésimas, y cuáles son aquellas que de-
127 gradan a los hombres que las ejercen. Pero, si en lo dicho hay, en términos generales, muchas ventajas que miran al bien público y a la elección de lo que conviene, hay también, por ello, una poderosa razón para tener condescendencia con la extensión de mi discurso, porque no hago esta exposición en vano ni sobre cosas inútiles, divagando en largos razonamientos. En efecto, el estudio de las tareas y de los oficios y la consideracción en general, sobre la vida conveniente o deletérea para la gente ordinaria parece que por sí mismos son dignos de una grande y muy exacta
128 investigación. Por eso, es necesario que las digresiones de los discursos, aunque parezca que son excesivamente largas, siempre que no traten sobre temas triviales, ni indignos, ni inconvenientes, no deben tolerarse con mal humor, porque el orador no se ha apartado en su exposición del argumento mismo del tema principal, con tal que examine lo que es esencial y lo que conviene a la reflexión filosófi-
129 ca. No nos equivocaríamos, si, en cierto modo, imitaramos en esto a los cazadores. Éstos, cuando descubren el primer rastro, lo siguen, pero, si, entretanto, se encuentran con otro más evidente y próximo, no dudan en seguir este último, y tomando la pieza que se les ha presentado,
130 vuelven a seguir después aquel primero. Así, pues, tal vez no deba ser criticado aquel orador que comenzó a hablar de un hombre justo y de la justicia [66], haciendo mención de una ciudad como ejemplo; empleó una parte muy importante de su discurso hablando de la constitución de un Estado y, no dando señales de cansancio, antes de haber

[66] Se refiere al procedimiento empleado por Platón en la *República*.

desarrollado todos los cambios y clases de organización de la cosa pública, señala, de una en una, las variaciones de cada situación, de forma clara y elegante, aunque sepa que ante algunos críticos incurre en defecto por la extensión de sus razonamientos y también, sobre todo, por la demora en tratar del ejemplo. Pero, si las palabras nada tienen que ver con el objetivo principal, y de ninguna forma se aclara por ellas aquello que es el objeto de la investigación, y por cuya causa se entró al principio en discusión, por estas razones, si en verdad algunos críticos ponen reparos, no hacen una censura completamente injusta. Y, si pareciera que también yo no he desarrollado argumentos convenientes ni adecuados al tema principal, con razón parecerá que he pronunciado un discurso prolijo. Pero, hablando en sentido estricto, es justo que los críticos alaben o vituperen de cualquier forma un discurso por sí mismo, y no por la extensión ni por la brevedad de los razonamientos [67].

131

132

Pero debemos llevar a término más confiadamente nuestra discusión acerca de las actividades de la vida ciudadana, mencionando algunas de ellas y pasando por alto otras, por ser indignas de pronunciarse o de recordarse.

No vamos a tratar de los que regentan casas de lenocinio ni de prostitución, como si fueran cosas dudosas, sino que debemos afirmar y asegurar, con toda firmeza, que estas actividades no reportan, en absoluto, ningún beneficio a nadie: ni al pobre ni al rico. Todos por igual deben reprobar a los que eligen un salario de incontinencia y desenfreno, y que son intermediarios de individuos que se

133

[67] La digresión sobre el arte oratoria (127-132) es un ejemplo de los principios retóricos de la época sobre la extensión de los discursos y su adecuación al tema, que el orador se propone desarrollar.

ayuntan por razones de lucro en una relación *contra naturam* y en amores sin afecto; a los que prostituyen cuerpos de mujeres o de niños, capturados en la guerra o comprados en cualquier mercado, para utilizarlo en torpes deleites dentro de sórdidas habitaciones, conocidas por doquier en la ciudad, ante las puertas de las casas de los magistrados, 134 en las plazas públicas, en las proximidades de los pretorios y de los templos, en medio de los lugares más sagrados, y no quiero mencionar los cuerpos de los extranjeros ni de los griegos [68] —libres en tiempos no muy lejanos, y que ahora se ven obligados a causa de la esclavitud implacable y total—, a los que esas gentes arrastran a tal torpeza y necesidad, realizando acciones más nefandas e impuras que las que llevan a cabo los criadores de caballos y asnos para criar mulos, pues no están entregando unas bestias a las de otra especie sin violencia, como tampoco se ayuntan de forma voluntaria; las cuales gentes, además, no poseen pudor, sino que siendo hombres disolutos y lascivos fuerzan a personas pundonorosas, incluso contra su voluntad, a una unión física inútil e infructuosa que, más bien, 135 es causa de destrucción de la vida, no respetando a ninguno de los hombres ni de los dioses [69]: ni a Zeus, el dios de la vida familiar, ni a Hera, la diosa protectora del matrimonio, ni a las Moiras, encargadas de su cumplimiento, ni a Ártemis, protectora de los recién nacidos, ni a la madre Rea [70], ni a Ilitía [71], protectora de los partos humanos,

[68] La expresión «bárbaros [o extranjeros] y griegos», como ya se ha dicho, indica en Dión la totalidad del género humano (cf. I 14, 38; III 38; IV 4, 25; XII 11, 27, 50; XXXII 35; XLV 1; XLIX 9; LV 8, etc.).

[69] El tema de la prostitución en todas sus formas constituía un tópico en la predicación popular de la época.

[70] Estuvo presente en el nacimiento de Leto.

[71] Hijas de Hera. Cf. *Il.* XI 271.

ni a Afrodita, que tiene un sobrenombre para significar el ayuntamiento y el coito de la hembra con el macho conforme a la naturaleza. De ningún modo se debieran permi- 136 tir ganancias de esta índole, y menos regularlas por ley, ni el magistrado, ni el legislador; ni debieran tolerarse en aquellas ciudades gobernadas con el cultivo de la más excelsa virtud, ni en las de segundo, tercero o cuarto orden o de otra cualquier clase, si en alguno de estos sitios existiera poder para prohibir tales actividades. Y si, realmente, 137 hay constumbres inveteradas y vicios que se han transmitido y arraigado con el paso del tiempo, no han de quedar en absoluto sin remedio y sin castigo; pero hay que examinar bien la posibilidad de corregirlos o de castigarlos de una forma o de otra, porque nunca la perversidad suele permanecer bajo las mismas formas; al contrario, continuamente se mueve y avanza hacia situaciones más arrogantes, cuando no existe la necesaria moderación.

Hay que tener, ciertamente, cuidado con los que co- 138 menten un ultraje contra personas deshonradas y sometidas a esclavitud, y no sólo no actuar con blandura ni con indiferencia, en estas circunstancias, porque el género humano en su conjunto es honorable todo él y, en cierto modo, partícipe del mismo honor, ya que ha sido creado por Dios, su criador natural, con idénticos signos y símbolos para ser justamente respetado de acuerdo con la razón y con el conocimiento de cuáles son las acciones nobles y cuáles las vergonzosas; sino que, además, debemos tener presentes la siguiente consideración: es difícil que la insolencia que se alimenta en el abuso de poder encuentre un límite que no ose transgredir a causa del temor; todo aquel que comienza, y adquiere hábito, cometiendo acciones que parecen triviales e insignificantes, pronto la incontinencia

adquiere, asimismo, en él una pujanza y una fuerza incontrolables, y, según pasa el tiempo, ya no se abstiene de nada.

139 *Así*, pues, *en este instante*, es absolutamente necesario referirse a aquellas acciones que son notorias en nuestro entorno, tanto a los adulterios ignominiosos como a aquellos hábitos que son demasiado impudorosos y desvergonzados; porque ellos, no menos que los asaltos ocultos y secretos contra la castidad de mujeres y muchachos de buenas familias, ofrecen ocasión para que cualquiera se atreva a cometer graves estupros, pues la vergüenza es despreciada en público, y no, como algunos afirman, por causa de seguridad y para una mayor abstinencia de aquellos actos ignominiosos.

140 Ahora *bien*, tal vez alguien podría formular una objeción de un modo más rudo, expresándose en estos términos: «¡Oh sabios legisladores y gobernantes!, que habéis recibido tales prácticas desde el principio como si vosotros hubieseis descubierto un admirable remedio de castidad para los Estados, de modo que la evidencia de estos casos y los burdeles abiertos no se introduzcan en vuestras casas cerradas y sus lechos de intimidad; teméis que los extranjeros y los que libremente dan rienda suelta a sus pasiones por una módica cantidad, ya que, si no fuera así, se dirigirían a mujeres libres y respetables con una suma importante *de dinero* y con regalos, no contentándose ya con lo que es muy barato y está al alcance de sus posibilidades, sino persiguiendo aquello mismo que está prohibido con te-
141 mor y con enormes gastos.» En mi opinión debéis considerar esta posibilidad más detenidamente, si es que queréis examinarlo con atención. Porque, ante algunos hombres, se disimulan los casos de adulterio en cierto modo noblemente, y su práctica alcanza una gran y elevada consideración de la bondad humana: en primer lugar, muchos

adulterios pasan inadvertidos por la simplicidad de los maridos; en segundo lugar, muchos otros se niegan a tener conocimiento de ellos y prefieren llamar a los adúlteros huéspedes, amigos y parientes, y a veces, los propios maridos los entretienen y los invitan a comer los días de fiesta y en las ocasiones señaladas para celebraciones familiares. ¡Me imagino que los invitan como a amigos muy del alma! Y, por último, hay otros que se irritan levemente contra los adulterios evidentes y claros —en aquellos casos, creo, en que las intrigas de las esposas son llevadas a cabo fuera de tono respetable—. En una comunidad como esa ya no hay que confiar fácilmente en la doncellez de las muchachas solteras ni se debe creer jamás que el himeneo que se canta en las bodas de las jóvenes sea verdadero y honesto. ¿Acaso no es inevitable que en esas ciudades ocurran muchos casos semejantes a los que se leen en los antiguos relatos de la Comedia —omitiendo, por lo general, el enfado y la curiosidad de los padres [72]—? Es probable que un elevado número de personas imite los legendarios amores de los dioses, y eso significa fluir oro abundante a través de los tejados, cosa que ocurre de manera muy fácil, porque las habitaciones no son ni de bronce ni de mármol; sí, ¡por Zeus!, y también se quiere decir lo mismo cuando la plata cae a chorros, fluyendo no en pequeñas cantidades ni solamente a los senos de las muchachas, también a los de las madres, nodrizas y pedagogos, y aparecen muchas otras joyas y objetos preciosos que ocultamente penetran por los tejados. ¿No es evidente que esto sucede en las casas mismas, es decir, en las camas? ¿Qué más? ¿Acaso no es

142 143 144 145

[72] Un pasaje similar en vena cómica aparece en la *Samia* de MENANDRO, 387 ss., donde Demeas intenta persuadir a Nicérato de que Zeus es el padre de su nieto bastardo.

verosímil que en los ríos y en las fuentes ocurrieran muchos acontecimientos semejantes en los tiempos antiguos, como ha sido descrito por los poetas? Se exceptúa que, tal vez, los hechos no tenían divulgación, ni eran de dominio público, sino en las casas donde había gran prosperidad, en los albergues muy acomodados de los parques y casas de campo, en algunos salones de juventud preparados al efecto y en bosques espléndidos, puesto que no eran muchachas pobres ni hijas de reyes pobres aquellas que iban a por agua y a jugar en las orillas de los ríos o a bañarse en baños fríos y en playas abiertas, sino que eran muchachas ricas e hijas de padres ricos que vivían dentro de mansiones principescas y que tenían todas estas comodidades en privado, sobrepasando en magnificencia y esplendor a los lugares públicos y oficiales.

146 Sin embargo, tal vez no esperaban que en aquella ciudad llegaran a nacer hijos, como refiere Homero cuando hace mención de Eudoro, hijo de Hermes y Polidora, que, hablando de él con eufemismo, según creo, oculta lo referente a su nacimiento:

hijo de una virgen, a quien concibió Polidora, hermosa [en la danza [73].

147 Así, también, entre los espartanos, algunos que habían nacido de la misma forma, recibieron este nombre, siendo llamados «partenios» [74] en su conjunto. Consecuentemen-

[73] *Il.* XVI 180. Pero la última palabra del verso de Homero es Polimela, y no Polidora, que aparece en el verso 175. Eudoro fue educado por su abuelo y, en la guerra de Troya, acompañó a Aquiles al frente de un escuadrón de mirmidones.

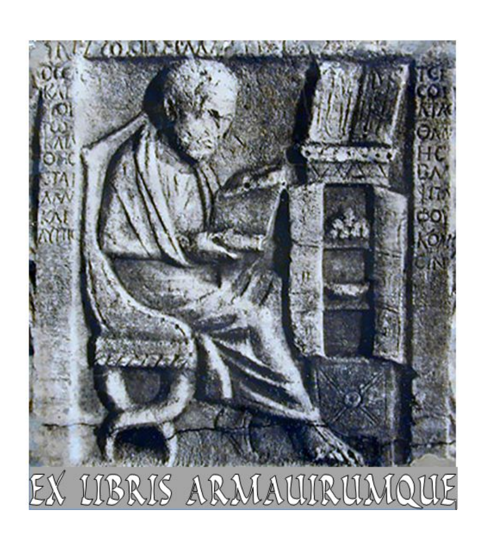
[74] *Parthénioi,* o hijos de vírgenes, fue el nombre dado a los bastardos espartanos, nacidos de las muchachas espartanas durante los veinte años de la primera guerra mesenia, cuando los verdaderos espartanos estaban

te, si la mayoría de los nacidos en estas ciudades tan voluptuosas no hubieran perecido en la cuna misma, porque no creo, en modo alguno, que alcanzaran la protección divina, nada habría impedido que la tierra entera hubiera estado llena de héroes. Ahora bien, unos murieron en el 148 mismo día de su nacimiento y todos aquellos que lograron sobrevivir permanecieron ocultos en estado de esclavitud hasta su vejez, ya que sus progenitores no podían ayudarles en nada.

Así, pues, en aquellas ciudades en las que la condición de las muchachas es tan lamentable como hemos descrito, ¿qué deben esperar sus hijos? ¿Qué educación y disciplina 149 pensamos que pueden recibir? ¿Existe alguna posibilidad de que esa clase de hombres libidinosos se abstenga de la pasión por los de su propio sexo y de su corrupción, manteniendo como límite suficiente y claro el de *natura*? Pero ¿no habrá que esperar que, una vez satisfecha su intemperancia en todas sus formas con las mujeres y en saciedad de lujuria, tal clase de hombres busque un placer todavía mayor y una insolencia más inicua y fuera de la ley? Así, por ejemplo, la seducción de las mujeres —y, espe- 150 cialmente, de las libres y de las vírgenes— aparece como algo muy fácil y no supone ningún esfuerzo para el que va a la caza de una presa tal con mucho dinero; y si se dirigiera a mujeres muy honorables y a las esposas e hijas de hombres realmente respetados, con el ingenio de Zeus y con una oferta de oro en sus manos no fallaría nunca su propósito. Pero las ulteriores acciones, creo, son eviden- 151 tes, puesto que hemos visto muchos ejemplos. El hombre,

en campaña. Hacia el 700, estos bastardos espartanos fundaron Tarento, que vivió en casi ininterrumpida prosperidad hasta su caída bajo el poder de los romanos en el año 270.

cuyo apetito es insaciable en estas pasiones, cuando no encuentra nada fuera de lo habitual ni que se oponga en el otro sexo, comienza a sentir repugnancia en lo que puede alcanzar fácilmente y a despreciar la Afrodita que hay en las mujeres, de forma que, dispuesto a ciertas cosas, se transformará realmente en una hembra y apetecerá el placer masculino, deseando manchar con sus intemperancia muy particularmente a los que pronto serán gobernan- 152 tes, jueces y generales, imaginándose que en ellos encontrará una especie de placeres difícil y ardua de procurar por experimentar una sensación idéntica a la de los adictos a la bebida y a la de los borrachos, los cuales, con frecuencia, después de una enorme y prolongada borrachera de vino puro, no quieren beber y procuran una sed artificial mediante los estímulos de los sudores, las salsas picantes y los condimentos agrios.



VIII

«DIÓGENES» O «DE LA VIRTUD»

INTRODUCCIÓN

El Discurso VIII, *Diógenes* o *De la virtud,* suele situarse cronológicamente durante el destierro de Dión, en el reinado de Domiciano. Al igual que en el VI, la alusión al destierro de Diógenes y la violenta actuación de Heracles contra los tiranos se han interpretado como una imagen de Dión desterrado, en lucha contra un tirano y combatiendo por la virtud [1]. Dión, en su destierro, actúa como los predicadores cínicos de su tiempo, que trataban de curar las almas con el mensaje de una moral nueva.

Cuando los oyentes oían hablar a Dión de Heracles, que recorría Asia y Europa, con hambre, sed, y falto de sueño, probablemente pensaban en el orador mismo, y Euristeo, que había tiranizado a Heracles, sería visto como imagen de Domiciano que había desterrado a Dión [2].

---

[1] H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898, pág, 260; M. SZARMACH, en *Eos,* 65 (1977), 77-90.

[2] C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom,* Cambridge, Massachusetts, Londres, 1978, págs. 49-50, 121-122. Piensa que el ensayo podría haberse pronunciado en los primeros años del reinado de Trajano. Diógenes, como Odiseo y Sócrates, sería para Dión una figura simbólica.

Este discurso es, tal vez, uno de los mejores ejemplos de diatriba cínica, compuesta desde una óptica literaria en forma de *chría* [3].

Los filólogos alemanes de finales del siglo pasado trataron de buscar las fuentes de cada una de las frases de la *chría*. Y, en el caso concreto del § 15 varios filólogos han puesto el pasaje en relación con San Pablo, I Cor, 9, 25, postulando que ambos textos derivan de un patrimonio común de autores de diatribas, ya que ambos textos se escriben en el mismo ambiente intelectual y sus autores son hijos de una misma época y territorio [4].

Desde el punto de vista de su estructura formal apreciamos cuatro partes distintas: la presentación o ambientación del proemio, que hace el narrador, esto es, Dión; el diálogo-disputa, de clara tradición en la diatriba cínica, en que el sabio, Diógenes, discute con un adversario; el desarrollo parenético o moral, que está a cargo de Diógenes, y, por último, el epílogo, en que nuevamente interviene el cronista o narrador.

Sinopsis

Proemio (1-10).

- Diógenes desterrado de Sínope y discípulo de Antístenes en Atenas (1).
- Relaciones entre Diógenes y Antístenes (2-3).
- Diógenes pretende curar a los demás durante los Juegos Ístmicos (4-8).
- El ambiente festivo de los Juegos (9-10).

---

[3] M. Szarmach, «Les discours diogèniens de Dion de Pruse», *Eos* 65 (1977), 83-85.

[4] Cf. n. 24 de este discurso.

Diálogo-disputa: el atleta y el sabio (11-13).

Discurso parenético (14-35).

Catálogo de vicios y sufrimientos (14-16).
Paradoja en *Sphragís* (17), elemento de transición.
Comparaciones o parábolas (18-19).
Una cita homérica (20), elemento de transición.
Paradigma negativo: Circe (21-25).
Paradigma positivo: Heracles (26-35).

Epílogo o conclusión (36).

«DIÓGENES» O «DE LA VIRTUD»

1 Diógenes de Sinope [1], cuando fue desterrado de su patria, sin diferenciarse en nada de los más humildes mendigos, vino a establecerse en Atenas y encontró todavía a un buen número de discípulos de Sócrates, como, por ejemplo, a Platón, Aristipo [2], Esquines [3], Antístenes [4], y a Eucli-

[1] Importante ciudad del Ponto, patria de Diógenes, situada en la costa meridional del Mar Negro. Era Sinope, hoy Sinób, una colonia de Mileto.

[2] Aristipo (435-360), natural de Cirene, fue el fundador de la Escuela Cirenaica o Hedonística. Asistió a las lecciones de Protágoras y ejerció la enseñanza como sofista. Formó parte del círculo de Sócrates hasta la muerte del maestro, después de la cual abrió escuela en su patria. No se conserva nada de sus obras: *Historia de Libia*, seis diatribas y veinticinco diálogos (D. L., II 8, 65-104). Para Aristipo, sólo existe la vida presente y el «sabio» debe aprovecharla para disfrutar de ella lo más posible, mientras dure (D. L., II 8, 75).

[3] No el orador, sino el filósofo, considerado como el más fiel de los discípulos de Sócrates. De él nos han llegado muy escasos fragmentos.

[4] Rival de Platón y fiel discípulo de Sócrates. Antístenes fue el fundador de la Escuela Cínica. Aparece como interlocutor en el *Banquete* de Jenofonte. Fue autor de diálogos socráticos, hoy perdidos, y cuyos títulos se han conservado en Diógenes Laercio. Estos escritos fueron muy apreciados en la Antigüedad por sus méritos literarios.

des de Mégara [5]. Jenofonte [6], por el contrario, estaba ya en el destierro a causa de su participación en la expedición de Ciro. Pues bien, Diógenes se separó muy pronto de todos ellos y cultivó la amistad de Antístenes, no aprobando tanto a este hombre por sí mismo como por las enseñanzas que impartía, ya que consideró que eran las únicas verdaderas y las más aptas para hacer bien a los hombres.
2 Cuando comparaba al propio Antístenes con sus palabras, lo acusaba a veces de ser muy mediocre y decía en son de burla: «Antístenes es lo mismo que una trompeta, porque al gritar tan fuerte no se oye a sí mismo» [7]. Y Antístenes lo soportaba, aun oyéndole decir tales reproches, porque
3 admiraba mucho el carácter de Diógenes. Y, para defen-

[5] Euclides de Mégara (*ca.* 450-340) fue el fundador de la Escuela Megárica. Sólo se conserva un fragmento de una carta a un hermano suyo, en la que aconseja dominar la cólera (D. L., II 10, 106). Para él, la verdad no puede conocerse por los sentidos, sino solamente por la razón.

[6] Jenofonte (ca. 430-ca. 354) se unió a la expedición de Ciro el año 401. Una fuerza griega de hoplitas estuvo a punto de conseguir uno de los mayores éxitos militares del mundo antiguo. Después de la muerte de Ciro y de los generales griegos, los «diez mil» mercenarios helenos a duras penas consiguieron llegar a las costas del sur del Mar Negro (año 400 a. C.). En esta retirada, Jenofonte ocupó un papel importante, como puede apreciarse en la *Anábasis*. Tras regresar a Atenas después del 399, Jenofonte fue desterrado de su patria y puso su talento militar al servicio de Esparta, que compensó al estratego y escritor con unas posesiones en Escilunte de Élide. Jenofonte conoció a Sócrates en su juventud, y en su ausencia el maestro fue condenado a muerte. Años después, hacia el 393, probablemente como respuesta al panfleto del rétor Polícrates, Jenofonte escribió las *Memorias de Sócrates*, en las que, además de recuerdos personales y notas propias, utiliza referencias de otros discípulos. Presenta un Sócrates más próximo al cinismo que el idealizado en muchos diálogos de Platón.

[7] El *lógion* ha sido transmitido por otros muchos escritores de la Antigüedad.

derse, decía que, comparado él con una trompeta, Diógenes era semejante a las avispas [8]. En efecto, el zumbido de sus alas es bastante suave, pero el aguijón muy intenso. En cualquier caso, se felicitaba de la franqueza de Diógenes, porque era igual que los jinetes: cuando se encargan de un potro lleno de brío, si es fogoso y amante de la montura, toleran sin dificultad el temperamento del animal, pero sienten desprecio y se desentienden de los corceles perezosos y lentos. Así pues, unas veces excitaba a Diógenes y en otras ocasiones intentaba detenerlo, al igual que los músicos tensan las cuerdas procurando no romperlas [9]. 4

Cuando murió Antístenes, por considerar Diógenes que no le merecía la pena asociarse con ningún otro, se marchó a Corinto y allí pasó su vida, sin alquilar casa ni hospedarse en la de ningún amigo, sino acampando al aire libre en el Craneo [10]. Advertía, en efecto, que Corinto [11] era un 5

[8] La comparación de Diógenes con las avispas es otro lugar común.

[9] Esta imagen aparece frecuentemente en Dión.

[10] Suburbio y barrio aristocrático de Corinto. Había en él un jardín con especies y un gimnasio en el que a Diógenes le gustaba pasar el tiempo. En las proximidades de las puertas de la ciudad se mostraba la tumba de Diógenes en tiempos de Pausanias.

[11] La ciudad, situada en el Istmo de su nombre, era una escrucijada de caminos entre el N. de Grecia y el Peloponeso y entre los mares del E. y del O. El casco urbano se extendía en dirección Norte, Acrocorinto. Corinto contaba con dos puertos de mar: el de Céncreas, al O., en el golfo de Sarónica y el de Lequeo, al E., en el golfo de Corinto, unidos ambos por un camino. Sociológicamente era Corinto el resultado de una sociedad variopinta, con gentes de diversas costumbres, venidas de todas las partes del mundo. La ciudad había sido destruida completamente por Mummio el año 144 a. C., pero, cien años después, había sido fundada nuevamente como colonia de Roma y capital de la provincia de Acaya. En tiempos de Dión la ciudad fue visitada por San Pablo y también por Nerón. Su destrucción definitiva por las hordas godas en 521 es citada

lugar de encuentro de gentes muy diversas, por la importancia de sus puertos y de sus heteras y por la circunstancia de que la ciudad estaba emplazada, en cierto modo, como en la encrucijada de Grecia. Finalmente, creía que, así como el buen médico debe ir a prestar sus auxilios allí donde los enfermos son más numerosos, de igual manera el sabio debe establecerse preferentemente allí donde los insensatos están en mayor número, para reprobar y corregir su ignorancia.

6 Y cuando llegó el tiempo de los Juegos Ístmicos [12] y la muchedumbre estaba reunida en el Istmo, bajó también él. Pues era su costumbre examinar, durante las fiestas populares [13], las inquietudes y deseos de las gentes, por qué razones salían de su país y en qué cosas se ocupaban más.

7 Y se presentaba también a aquellos que querían encontrarle y solía decir: «Estoy extrañado, porque, si pretendiera ser capaz de curar el dolor de muelas, todos los que necesitan extraerse una pieza vendrían hacia mí. Y, ¡por Zeus!,

---

por Procopio como ejemplo de que Dios había abandonado al Imperio Romano.

[12] Competiciones atléticas celebradas en el Istmo de Corinto en honor de Posidón. El premio consistía en una corona de pino. La leyenda remontaba la tradición de los Juegos al mítico Sísifo, pero según la tradición ateniense fueron fundados por Teseo. No obstante, la organización definitiva de los Juegos se remonta al 581 a. C. Se celebraban en primavera, cada dos años. Nerón, además de las tradicionales competiciones atléticas, promovió los concursos literarios en que tomaban parte poetas y oradores.

[13] La *panḗgyris* es un término difícilmente traducible por un sólo vocablo castellano; palabras como «romería» o «feria» nos aproximan un poco a las fiestas populares, reuniones solemnes del pueblo griego o de algunos de sus Estados. El santuario ístmico al cual acudían los romeros y feriantes está situado a 3,7 km. de Corinto, aproximadamente. Cf. VIII 11, y IX 1, 3, 4, en que se alude a estos mismos Juegos.

si prometiera curar los ojos, todos los que tiene oftalmía se presentarán ante mí; y de la misma manera si pretendiera conocer una medicina para la hipocondría, la gota o el reúma. Pero, cuando aseguro que puedo liberar a quie- 8 nes me presten atención de la ignorancia, perversidad e intemperancia, nadie me escucha ni me pide ser curado, incluso aunque pudiera recibir una importante suma de dinero. Como si fuera menos importante estar afectado por estas enfermedades del espíritu que por los otros males, o como si fuera más terrible para un hombre soportar el bazo inflamado o una muela picada, que un alma insensata, ignorante, cobarde, osada, voluptuosa, servil, irascible, cruel, perversa y completamente arruinada.»

Era también el momento en que se podía escuchar, en 9 torno al templo de Posidón [14], a una multitud de malhadados sofistas [15] que gritaban y se injuriaban los unos a los otros; y sus discípulos, como a sí mismos se llamaban, disputaban los unos con los otros. Y una multitud de escritores que leían sus estúpidas obras y una multitud de poetas [16] que recitaban sus versos, mientras otros aplaudían;

---

[14] Dios griego de los terremotos y del agua; secundariamente, también del mar; el nombre es de etimología dudosa y el culto no se remonta a época prehelénica. En mitología, Posidón es uno de los tres hijos de Crono; su animal era el caballo (PAUS., VIII 8, 2), y ello está atestiguado en el culto de Arcadia en honor del dios, si bien el culto a Posidón *Híppios* era particularmente celebrado en Tesalia. Posidón aparece frecuentemente en el arte arcaico y clásico con otros dioses, pero los templos erigidos en su honor a lo largo de las costas, como deidad marina, eran numerosos.

[15] El término «sofista», en Dión, tiene siempre sentido peyorativo.

[16] Sin duda que estos poetas de «fiestas y romerías», como se decía de algunos juglares, tendrían más de copleros que de verdaderos poetas. La enumeración constituye un verdadero catálogo de oficios de feria:

una multiutd de prestidigitadores mostrando sus maravillas; una multitud de adivinos interpretando sus signos; innumerables leguleyos pervirtiendo la justicia, y una muchedumbre no pequeña de mercaderes haciendo negocio con
10 lo que casualmente había caído en sus manos. Naturalmente, también algunos forasteros se acercaban a Diógenes; pero ninguno era corintio, pues no creían que pudiera serles útil, ya que diariamente lo veían en Corinto [17]. Eran extranjeros los que se acercaban a él, y cada uno de ellos pasaba de largo, después de haber dicho o escuchado algo,
11 por temor a la refutación de sus puntos de vista. Por esta razón decía Diógenes que él se comparaba a los perros de Laconia: eran muchos los que venían a halagarlos y a jugar con ellos, cuando se les presentaba en la feria, pero nadie se decidía fácilmente a comprarlos, por no saber cómo comportarse con ellos [18].

---

sofistas, poetastros, prestidigitadores, adivinos, leguleyos y mercaderes. Todos ellos enemigos del sabio.

[17] La idea, según la cual el sabio no era aceptado por sus paisanos, por aquellos que lo conocían mucho por vivir entre ellos, se encontraba muy extendida por todo el Oriente Próximo de aquel momento; probablemente, constituiría un tópico dentro de la predicación popular, como podemos comprobar por otros pasajes paralelos del *Nuevo Testamento* (cf. *Mat.* XIII 57; *Jn.* III 20, y G. Mussies, *Dio Chrysostomos and the New Testament*, Leiden, 1972, pág. 64 *et passim*). El pensamiento tiene una expresión formal en paralelismo antitético: el sabio no es aceptado en su tierra o en la que vive, pero vienen a visitarlo los extranjeros.

[18] El proemio o presentación se cierra con el símbolo del cinismo: el perro, ya que Diógenes es comparable a los perros de Laconia. La *sphragís* sirve como elemento de transición entre el proemio y el diálogo-disputa (11-13). La estructura formal de estos diálogos es muy simple: el antagonista, aquí un extranjero, formula una pregunta satírica. El sabio, en este pasaje Diógenes, responde con una paradoja. Nuevamente vuelve a preguntar el antagonista, que no ha entendido el alcance de la respuesta del sabio, y éste responde descubriendo la *ánoia* de su inter-

Y cuando cierto individuo preguntó a Diógenes si también él había venido para presenciar los juegos, respondió: «No, he venido a participar.»

Y cuando el tal se echó a reír y le preguntaba qué adversarios tenía, Diógenes, mirándolo amenazadoramente, como era su costumbre [19], replicó: «Los más serios e imbatibles rivales, aquellos a los que ningún griego podría mirar de frente. Sin embargo, éstos no son los que corren, luchan o saltan, ni los que boxean o lanzan la jabalina o el disco [20], sino aquellos que hacen a los hombres prudentes.» Preguntó, entonces, el interlocutor: «¿Quiénes son ésos?» Y Diógenes replicó: «Las dificultades más severas e insuperables, que no pueden vencer los glotones, los orgullosos ni los que se pasan el día comiendo y la noche roncando; al contrario, serán vencidos fácilmente por enjutos y delgados, cuyo talle sea más estrecho que el de las avispas [21]. ¿Acaso opinas tú que los que tienen panzas gruesas son de alguna utilidad? Son individuos a los que las gentes sensatas debían expulsar de su nación des-

12

13

14

---

locutor. El burlador ha sido burlado, y el *agôn* entre el jactancioso y el inteligente se resuelve en favor de este último. Pero el antagonista tiene necesidad de justificarse y formula la tercera y última pregunta. A ella responde el sabio con un discurso parenético. El esquema era muy frecuente en la predicación popular de la época.

[19] La mirada del sabio es un gesto habitual en los *agónes* de los diálogos-disputa. Ya en Sócrates era uno de sus gestos característicos. Cf. Platón, *Fedón* 117b.

[20] Catálogo de competiciones atléticas, practicadas en los Juegos Ístmicos.

[21] En el «catálogo de vicios», éstos se encarnan en un personaje típico: el gordo. A él se opone el flaco, que representa al cínico, simbolizado por el talle de la avispa. El chiste y la comicidad del pasaje contrastan con la sinceridad del tema (*spoudaiogéloîon*). La virtud aparece encarnada en el flaco.

pués de haberlos sometido a una ceremonia de purificación [22]. Más aún, deberían inmolarlos y trocearlos para celebrar un banquete, como se hace, según creo, con los pescados gruesos, que se les cuece en salmuera y agua de mar para derretir la grasa. Así hacen en el Ponto, en mi país [23], con el tocino de cerdo los que necesitan ungirse. Pues, a mi modo de ver, estos hombres tienen un alma menor que los puercos.

---

[22] En Atenas y en otras partes de Grecia se purificaba cada año la ciudad en el sexto día del mes de Targelión (= 24 de mayo), con el fin de preparar dignamente el recibimiento, al día siguiente, de la visita de Apolo. En los tiempos remotos se elegían dos víctimas humanas: un hombre y una mujer, llamados *pharmakoí* o *kathármata*. Más tarde fueron elegidos dos hombres y, posteriormente, dos delincuentes de delitos comunes. Se les daba de comer queso y pasteles de cebada y de higos. Luego se les forzaba a dar una vuelta a la ciudad, y se les flagelaba siete veces con látigos y dos veces con ramas de olivo. Se les condenaba a muerte y se quemaban sus cuerpos con ramas de árboles estériles, arrojando sus cenizas al mar. De esta forma se creía que la ciudad transfería sus propias impurezas a estos *pharmakoí*, liberándose de sus manchas y delitos, que habían sido llevadas fuera de su entorno por las víctimas condenadas a muerte. Más tarde se contentaron con expulsar a estas desdichadas víctimas fuera de las fronteras nacionales. No es sorprendente que los más pobres y desheredados de la fortuna se presentaran como voluntarios con frecuencia para desempeñar tal papel, atraídos por la seguridad de disfrutar, al menos algunos días antes de la ceremonia, de las delicias de la magnanimidad pública.

[23] Diógenes, como ya sabemos, era natural de Sinope, ciudad ubicada en el Ponto, región del N. de Asia Menor, que incluía el S. de la costa del Mar Negro, entre el río Halys y Cólquide. Esta región era muy rica en olivos y otros frutales, nogales, pastos y abundantes granos, todo ello en las proximidades de la costa. En tiempos de Dión, la estructura social y política del Ponto era semejante a la de Capadocia: población campesina organizada en núcleos territoriales, extensos territorios propiedad de templos que, regidos por sacerdotes, eran trabajados por esclavos sagrados: *hieródouloi*, y una nobleza feudal tiránica y con poderes omnímodos. La parte oriental había sido helenizada desde antiguo.

»Pero el hombre noble considera las dificultades como 15 los mayores adversarios, y disfruta al combartirlas continuamente, día y noche [24], no para ganar apio [25], como

[24] Ya E. Weber (*De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*, Gotha, 1896), que puso sistemáticamente en paralelo todas las informaciones sobre Diógenes y los cínicos encontradas en Epicteto, Luciano y Diógenes Laercio, llegó a la conclusión (pág. 42) de que este fragmento de Dión se remontaba a Antístenes, pero la cita, según este filólogo, derivaba del *Heracles* cit. por Dióg. Laercio (VI 1, 18), que probablemente fue la fuente del relato de Dión. Igual opinión mantiene F. D. Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Milán, 1966, pág. 96. Por su parte, R. Hoistad («Eine hellenistische Parallele zu *Kor.* 6, 3», *Coniect. Neotest.* IX [1944], 22-27) llamó la atención sobre la convergencia que existe entre el § 15 de este discurso y el cap. 6 de San Pablo, *II, Cor.*: los sufrimientos de Pablo son semejantes a los que afronta Diógenes en su lucha ascética por la virtud. Höistad estima que dichos catálogos de sufrimientos eran, posiblemente, patrimonio común de los autores de diatribas, a los que habían recurrido tanto San Pablo como Dión. H. Funke, en «Antisthenes bei Paulus», *Hermes* 98 (1970), 459-471, encuentra nuevos paralelismos entre el Discurso VIII de Dión y el cap. 9 de *I, Cor.* Dión VIII 11 - *I, Cor.* 9, 24; VIII 15 - *I, Cor.* 9, 23; Dión VIII 18 - *I, Cor.* 9, 26; VIII 26 - *I, Cor.* 9, 27. Por otra parte, M. Szarmach, «Les discours diogeniens de Dion de Pruse», *Eos* 65 (1977), 85, compara el paralelismo entre el Discurso VIII 15, y *I, Cor.* 9, 25, en los siguientes téminos: «Tout récemment, le problème des parallélismes de pensée et les similitudes phraséologiques entre le *Nouveau Testament* et Dion de Pruse a fait l'objet des recherches détaillées de la part de G. Mussies qui a dénombré plus de 1500 positions accusant de telles concordances. Cette abondance ne le surprend guère puisque les auteurs du *Noveau Testament* et les Sophistes étaient les fils d'une même époque et d'un même territoire de 'l'Imperium Romanum' et que par conséquent leurs écrits doivent égalment exprimer une même culture intellectuelle».—Así pues, la opinión común explica estos paralelismos como procedentes de una misma fórmula retórica, a la que San Pablo y Dión han dado un contenido diferente. Posiblemente se trata de «tópicos» habituales de la predicación popular de la épocaa, a los que recurrían los predicadores sin inspirarse, necesariamente, en escritos precedentes.

[25] Una corona de apio era el premio concedido a los vencedores en los Juegos Ístmicos y Nemeos.

las cabras, ni para arrancar una rama de olivo [26] o de pino [27], sino para obtener la felicidad y la virtud a lo largo de la vida toda, y no solamente *cuando lo están pregonando* los eleos [28], corintios [29] o la Asamblea de Tesalia [30].

»El hombre noble no tiene miedo a ninguno de estos adversarios, ni deplora la suerte de sí mismo al designar

16 a otro; al contrario, lanza un reto al adversario, a uno tras otro, rivaliza con el hambre y el frío y soporta la sed, si es necesario, y no muestra debilidad, aunque tenga que soportar el látigo u ofrecer su cuerpo para ser amputado o abrasado. La penuria, el destierro, la pérdida de reputación o cosas semejantes no le parecen terribles, sino meras bagatelas, y [31], con frecuencia, el hombre perfecto bromea con ellas, igual que los niños con sus tabas o con sus pelotas multicolores.

---

[26] La corona de olivo se ofrecía a los vencedores en los Juegos Olímpicos.

[27] Las hojas de pino eran empleadas para hacer la corona de los vencedores en los Juegos Ístmicos.

[28] En los Juegos Olímpicos celebrados en honor de Zeus cada cuatro años.

[29] En los Juegos Ístmicos.

[30] En los Juegos Píticos, celebrados en honor de Apolo, la composición musical consistía en un himno al dios y ocupaba un lugar importante en el desarrollo de la fiesta. Después de los Olímpicos eran los Juegos más importantes. Desde el 582 a. C. se celebraban cada cuatro años, en el tercero de cada Olimpíada. A las competiciones musicales con instrumentos, solistas, drama y recitales de poesía y de prosa, se añadieron las competiciones atléticas y ecuestres, tomando como modelo los Juegos Olímpicos. El Consejo Anfictiónico estaba dominado y controlado por los tesalios.

[31] El catálogo de sufrimientos: hambre, sed, frío, azotes de látigo, marcas de fuego y ¡muerte!, constituye una sublimación de la desdichada situación de los esclavos, a los que procuraban llevar alivio con sus prédicas los filósofos itinerantes.

»Seguramente —prosiguió Diógenes—, estos contrincantes parecen terribles e invencibles a los ojos de todos los malvados; pero, si uno los menosprecia y los ataca con audacia, los hallará cobardes e incapaces de vencer a los hombres fuertes, sobre todo a los que se asemejan a los perros, que corren detrás de los que huyen y les muerden y no hay posibilidad de que suelten a los que atraparon; pero tienen miedo a los que les atacan, y terminan moviendo la cola aun cuando no han llegado a conocerlos [32]. 17

»La mayor parte de los hombres se estremece ante estos adversarios y, huyendo a toda prisa, se apartan no mirándolos de frente jamás. Sucede, pues, igual que con los boxeadores expertos, que, si son ellos los que atacan al adversario no se dejan golpear al comienzo y, a menudo, lo sitúan ellos mismos fuera de combate; pero, si por miedo retroceden, reciben entonces los golpes más duros. De la misma manera, siempre que uno acepta los esfuerzos menospreciándolos, y los emprende con coraje, nada en absoluto pueden contra él; pero, si se demora y retrocede ante ellos, le harán creer que, en cualquier caso, son mayores y más fuertes. Podrás observar que este mismo fenómeno ocurre con el fuego. Si lo atacas vigorosamente, podrás apagarlo. Por el contrario, si tomas precauciones y te llenas de miedo, serás abrasado violentamente, igual que los niños que, en ocasiones, mientras juegan, intentan 18 19

[32] La primera parte del discurso parenético concluye con una *sphragís* cínica, que a la vez sirve como elemento de transición para introducir las tres comparaciones de profunda raigambre en la predicación popular. Estas comparaciones están tomadas de diversas actividades de la vida corriente: boxeo, apagar un fuego, pancracio. La fuerza física que conlleva el deporte simboliza la fuerza moral que necesita quien se enfrenta con el placer para conquistar la virtud. Cf. A. Ortega, «Metáforas del deporte griego en S. Pablo», *Helmantica* XV (1964), 71-105.

apagar el fuego con su lengua. En una palabra, tales adversarios son, en cierto modo, comparables a los pancraciastas [33], que golpean y estrangulan, desgarran y, en ocasiones, dan muerte.

20 »Pero hay un combate más terrible que éste y un certamen no menor, sino mucho mayor y peligroso: el que va dirigido contra el placer, que no es como aquella batalla de que habla Homero cuando dice [34]:

De nuevo se trabó un fiero combate junto a las naves
y combatían de cerca con agudas segures y hachas
y con las lanzas de larga punta...

21 No es éste el mismo género de combate. Pues el placer no emplea abiertamente la violencia, al contrario, persuade con el engaño y halaga con funestas drogas, así como cuenta Homero de Circe, que drogó a los compañeros de Odiseo y, posteriormente, a unos los transformó en cerdos, a otros en lobos, y a otros en diferentes especies de fieras salvajes. Tal es la consecuencia del placer, algo que os acecha no en una sola forma, sino en todos los modos posibles, e intenta causar vuestra ruina por la vista, por el oído, por el olfato, por el gusto, por el tacto, y aún más, por el alimento, la bebida y los placeres sexuales, ya sea cuando estáis despiertos, ya sea cuando estáis dormi-

[33] El pancracio era una lucha en la que estaban permitidos todos los golpes. Solía celebrarse con ocasión de los grandes Juegos. Para practicar el pancracio era condición indispensable estar dotado de una fuerte musculatura. La mayor parte de los pancracistas eran también boxeadores.

[34] *Il.* XV 696, 711 s. La cita homérica, al igual que en otros muchos pasajes de Dión, sirve para introducir un paradigma. En la lucha contra el placer no hay que llamarse a engaño, porque el deleite, como Circe, recurre al *engaño* y a la droga y convierte a los hombres en lobos, símbolo de la avidez de la lujuria, y en cerdos, animales que, como la figura del gordo, encarnan el placer de la gula.

dos [35]. Y no es posible, como cuando estáis en lucha con 22
enemigos ordinarios, dormir tras haber dejado en su puesto a los centinelas; al contrario, precisamente entonces, más que en cualquier otra ocasión, el placer lanza sus ataques, y, unas veces, debilita y esclaviza el alma durante el sueño mismo, y, otras veces, le envía sueños maléficos e insidiosos que evocan en el alma la propia imagen del placer.

»Así pues, el esfuerzo consiste, la mayor parte de las 23
veces, en empezar por poner manos a la obra. El placer, por el contrario, a través del tacto invade todos y cada uno de los sentidos que tiene el hombre. Conviene, pues, entonces, hacer frente a las dificultades y emplearse a fondo en ellas; pero del placer se debe huir lo más lejos posible y no frecuentarlo más que lo estrictamente necesario. Y, entonces, un hombre fuerte será realmente fuerte, siem- 24
pre que sea capaz de huir lo más posible de los placeres. En efecto, es imposible habitar con el placer y experimentarlo durante cierto tiempo, y no dejarse arrastrar completamente por él. Cuando el placer domina al alma, también ésta es vencida por las drogas y sigue ya, en lo sucesivo, el resto de los hechizos de Circe. Y ésta golpea al alma 25
ligeramente con su varita, la empuja a una pocilga, la hace prisionera y el resto de su existencia llevará una vida de puerco o de lobo. Surgen, entonces, por obra del placer, víboras moteadas y venenosas y otros reptiles de todas las especies [36] y la acechan continuamente merodeando a

[35] La idea de que el placer se introduce en el hombre por todos y cada uno de los sentidos pasará a ser un tópico en la literatura ascética posterior. La esencia de la virtud en esta lucha contra el placer consiste en el esfuerzo (§ 23), y el mejor recurso es la huida de las ocasiones (§ 24), prácticas recomendadas por la ascética posterior.

[36] Esta imagen recuerda las sabandijas y otros saurios de las *Moradas* de Teresa de Jesús.

la vera de su puerta, insaciables de goces, rindiéndolo admiración y afrontando en vano innumerables trabajos. 26 Pues, una vez que el placer ha dominado las almas y se ha apoderado de ellas, entrega a sus víctimas a los más odiosos y atroces sufrimientos.

»Mientras que yo mantengo con aguante y arriesgando mi vida este combate entre el placer y el esfuerzo, nadie entre los desdichados mortales me presta atención; al contrario, dirigen sus miradas a los saltadores, corredores y 27 danzarines. Tampoco en otro tiempo contemplaban los combates y trabajos de Heracles [37], ni se preocupaban de ellos, incluso entonces admiraban más, probablemente, a atletas como Zetes [38], Calais [39], Peleo [40] y otros corredores y lu- 28 chadores de la misma especie. Admiraban a unos por su belleza, a otros por su riqueza, como, por ejemplo, a Jasón [41] y a Ciniras [42]. Se contaba de Pélope [43] que incluso

---

[37] Al paradigma de Circe (21-25), de significación negativa, para ejemplificar las consecuencias del vicio, sigue otro paradigma, el de Heracles (26-36), de significación positiva, que ilustra la ascesis del héroe en su conquista por la virtud.

[38] Zetes era hermano de Calais. Pasaba por ser un experto luchador.

[39] Hijo de Bóreas, tomó parte en la expedición de los Argonautas.

[40] Padre de Aquiles, experto en el lanzamiento del disco y en la lucha; fue vencido por Atalanta en los Juegos fúnebres celebrados en honor de Pelias.

[41] Hijo de Esón, cuyo hermanastro Pelias despojó a Jasón del trono. Fue educado por Quirón, de quien aprendió la medicina. Héroe principal de la expedición de los Argonautas, en la búsqueda del vellocino de oro. Tomó parte en la cacería de Calidón.

[42] Rey de Chipre, oriundo de Asia fue el introductor del culto de Afrodita en la isla, introductor de la civilización del bronce. Tuvo tres hijas que forzó a prostituirse con los extranjeros. Rivalizó con Apolo en música.

[43] Hijo de Tántalo, quien lo cortó en trozos, lo condimentó y, después de hervirlo, se lo sirvió como manjar a los dioses. Éstos se dieron

tenía una espalda de marfil, como si fuera de alguna utilidad para un hombre tener una mano de oro o de marfil, ojos de diamente o de esmeralda. Pero no prestaban atención a la clase de alma que tenía. Sentían piedad por Heracles cuando se esforzaba y luchaba, y manifestaban que era el más desdichado de los hombres. Y por esta razón llamaban "labores" a sus trabajos y a sus hazañas, como si una vida muy esforazada fuera una vida de competición. Pero, cuando Heracles murió, lo honraron más que a nadie y lo consideraron un dios y se cuenta que se unió a Hebe [44]; y a él todos dirigen plegarias para no ser ellos mismos desdichados, a él, que sufrió las mayores desdichas.

»Se cree también que Euristeo [45] tenía a Heracles en su poder y que le daba órdenes; sin embargo, a este Euristeo, a quien no consideraron digno de nada importante, nadie le dirigió una plegaria ni le ofreció un sacrificio. Heracles, en cambio, recorrió Europa y Asia entera, aunque no tenía nada en común con los atletas de que se ha hablado. ¿Dónde, en efecto, habría podido introducirse, si hubiera estado cubierto de tantas grasas, si hubiese estado necesitado de tanta carne o si hubiese tenido que dormir un sueño tan profundo? Al contrario, Heracles estaba vi- 29 30

cuenta del nefando crimen y, reuniendo nuevamente los pedazos, devolvieron la vida a Pélope. Pero Deméter, hambrienta, había devorado ya un hombro; por eso, los dioses le pusieron en su lugar un trozo de marfil, reliquia que posteriormente se enseñaba en la Hélade.

[44] Aparece como la personificación de la juventud, hija de Zeus y de Hera.

[45] Descendiente de Perseo por Esténelo, y de Pélope por Nicipe; reinó en Tirinto y en Micenas, gracias a un engaño de Hera, que hizo declarar a Zeus que el primer perseida que naciera reinaría en Micenas y sobre el segundo del linaje de Perseo. Hera persuadió a Ilitía para que retrasara el nacimiento de Heracles y apresurara el de Euristeo; por eso, el héroe estuvo sometido a Euristeo, quien le impuso los doces trabajos.

gilante y alerta, como los leones, dotado de ojo avizor y de fino oído, despreocupado del frío y del calor, y no teniendo ninguna necesidad de mantas, ni de cobertores de lana, ni de tapices, sino que, cubierto con una piel corriente de animal, exhalaba un aliento de hambre y socorría

31 a las buenas gentes y castigaba a los malvados. Diomedes de Tracia [46], por ejemplo, estaba cubierto de vestidos variopintos y se sentaba sobre un trono, mientras pasaba sus días en bebidas y festejos, maltrataba a los extranjeros y a sus súbditos, y hasta mantenía una rica cuadra; a este Diomedes, golpéndole Heracles con su maza, lo hizo pedazos como a una vieja cuba. Y también a quel Gerión que tenía tantos bueyes y que pasaba por ser el más rico y arrogante de todos los occidentales, Heracles lo mató a

32 él y a sus hermanos, y se llevó sus rebaños. Y cuando encontró a Busiris [47], ejercitándose muy diligentemente, comiendo durante todo el día y considerándose el mejor en la lucha, Heracles, arrojándolo al suelo, lo hizo estallar como a un odre demasiado hinchado [48]. Y arrancó el cinturón de la Amazona, cuando coqueteaba con él y creía

---

[46] Era propietario de cuatro yeguas que se nutrían de carne humana. Heracles, después de reducir a la impotencia a los encargados de estos animales, dio muerte a Diomedes, al que abandonó a sus propias yeguas que lo devoraron.

[47] Según la mitología griega, fue rey de Egipto, pero no aparece en ninguna lista de faraones. Probablemente, es una deformación del dios Osiris. Inmolaba todos los años a un extranjero, y cuando Heracles pasó por Egipto, Busiris logró prenderlo y llevarlo al altar para inmolarlo. Pero el héroe, cuando ya estaba coronado de flores y dispuesto para el sacrificio, rompió sus ataduras y dio muerte a Busiris y a todos los presentes.

[48] Tanto en el caso de Diomedes como en el de Busiris, aparece la imagen del gordo. Heracles hizo pedazos a Diomedes «como a una vieja cuba» y a Busiris lo hizo estallar «como a un odre demasiado hinchado». Se trata de un elemento serio-cómico.

que podía vencerlo con su belleza [49]. Se ayuntó con ella y le hizo comprender que jamás sería vencido por la hermosura y que nunca permanecería, por amor a una mujer, apartado de sus propios bienes. Y cuando encontró a Prometeo, un sofista, a mi modo de ver, arruinado por su vanagloria, pues se le inflamaba y se le crecía el hígado cuando era alabado y, de nuevo, se le encogía cuando lo censuraban; Heracles, sintiendo compasión y aunque temía*** [50] lo libró de su vanidad y ambición desordenada. Y al instante se marchó, después de haberlo curado [51]. 33

»Heracles, por lo tanto, realizó estas hazañas con mucho disgusto de Euristeo. Y, en cuanto a las manzanas de oro, las del país de las Hespérides, que trajo Heracles después de haberlas conquistado, se las regaló a Euristeo, porque él no tenía ninguna necesidad de ellas, y quería decir que Euristeo podría guardarlas, ya que el hombre no tiene ninguna utilidad en las manzanas de oro, como tampoco fueron útiles para las Hespérides [52]. Finalmente, cuando 34

[49] Según la versión tradicional, Heracles recibió la misión de Euristeo de ir a las márgenes del Termodonte, en Capadocia, a apoderarse del cinturón de Hipólita, reina de las amazonas. Hipólita consintió de buen grado en cederle su cinturón, pero Hera suscitó una disputa entre las amazonas y los compañeros de Heracles. Entonces éste, al oír el alboroto, dio muerte a Hipólita. Este trabajo, como los anteriores referidos a Heracles, está reinterpretado en sentido cínico; al igual que la versión del mito de Prometeo.

[50] Wilamowitz, Arnim y De Budé defienden que, en este pasaje, existe una laguna.

[51] Prometeo era un titán que, después de robar el fuego sagrado en beneficio de los hombres, fue condenado por Zeus a eterno suplicio. Atado a una roca del Cáucaso, un águila devoraba sus entrañas. Fue liberado por Heracles. Para un estudio y traducción de los textos referentes a Prometeo, cf. C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia,* Madrid, 1979.

[52] Las Hespérides habitaban en Occidente extremo, no lejos de las Islas de los Bienaventurados, al borde del Océano; su misión era guardar las manzanas de oro, pero de éstas se apoderó Heracles.

se hizo más lento y más débil de lo que era normal en él, temeroso de que no pudiera vivir como antes —y también, me imagino, por haber sido aquejado por alguna enfermedad—, Heracles se dio muerte a sí mismo, en un ejemplo bellísimo a la humanidad; levantó en su corral una pira de leña lo más seca posible y demostró que el ardor del
35 fuego no es tan terrible como se dice [53]. Pero antes, para no hacer creer que había llevado a cabo únicamente hazañas grandes y memorables, yendo hasta el muladar existente en los establos de Augias, en el que había excremento de muchos años, lo sacó fuera y limpió los establos [54]. Porque creía que no menos debe lucharse contra sí mismo y combatir la vanagloria, que luchar contra los vestiglos y los malvados de este mundo.»

36 Así hablaba Diógenes, y lo rodeaban muchos, y escuchaban muy complacidamente sus palabras. Pero recordando, me imagino, la máxima de Heracles, dejó de hablar y, puesto en cuclillas, comenzó a hacer una de sus indecencias [55]. Entonces, las masas comenzaron a mofarse de él y a decir que estaba loco y los sofistas nuevamente suscitaron un alboroto; como las ranas en la charca, cuando no ven la presencia de la culebra [56]

---

[53] La cuestión del suicidio era frecuente en los temas de tendencia cínica.

[54] Augias, rey de Élide, en el Peloponeso, había heredado de su padre, el Sol, numerosos rebaños, cuyo estiércol se iba depositando en los establos. La hazaña de Heracles era uno de sus «Doce Trabajos» en la versión tradicional del mito.

[55] El tema de la *anaídeia* cínica. Parece que los gestos desvergonzados eran uno de los recursos de los cínicos en su trato con las gentes.

[56] Alusión a una fábula. Probablemente a H. 33, cf. F. Rodríguez-Adrados, *Historia de la fábula greco-latina*, vol. II, Madrid, 1985, página 341.— Fábulas de las que Dión ofrece una versión completa son «La lechuza y los pájaros», Discurso XII 7-9 y LXII 14-15, y «Los perros músicos», Discurso XXIII 66.

IX

«DIÓGENES» O «DISCURSO ÍSTMICO»

INTRODUCCIÓN

El discurso IX, al igual que los otros «diogénicos» (VI-VIII-X), parece que fue compuesto durante el período de exilio de Dión. Existen profundas vinculaciones entre el Discurso IX y el VIII. En ambos, Diógenes asiste a los Juegos Ístmicos y, como el buen médico, trata de curar a las gentes de su *ánoia*. En ambos son importantes las fórmulas de comparación en *sphragís,* a base del perro, símbolo por excelencia del cinismo. Pero, a diferencia del Discurso VIII, el IX insiste en el método practicado por Diógenes en sus enseñanzas.

El ensayo consta de una larga Introducción (1-9) en la que se evoca el comportamiento de Diógenes, en los Juegos, frente a las mezquinas inquietudes de los demás hombres. Esta anécdota se ilustra mediante comparaciones y un paradigma de Heracles y se cierra con un epílogo en el que se vuelve al tema del proemio.

Sinopsis

Presentación (1-9).

El narrador expone la misión del sabio y las actitudes de la gente frente a él.

Los Juegos Ístmicos (1a)

La *ánoia,* su manifestación y curación (1b-2)
Sphragís (3).
El sabio no es apreciado por sus vecinos (4), pero lo aceptan los forasteros (5).
Se compara a Diógenes con el médico y la miel del Ponto (6-7).
Sphragís (8).
Comportamiento de las gentes respecto a Diógenes (9).

Primer desarrollo: el sabio y las autoridades (10-13).
Anécdota: Diógenes se corona de pino y se entabla un diálogo-disputa (11-13).

Segundo desarrollo: el sabio y el deportista (14-20a).
Anécdota. Diógenes se enfrenta a un vencedor sacado a hombros y se entabla un diálogo-disputa (15-16) que da paso a un paradigma de Heracles (17) y a un nuevo *agôn* o *debate (18-20a).*

Epílogo (20b-21).
Con una nueva anécdota se vuelve al tema del principio en forma de composición anular.
Estilísticamente el discurso recuerda el tema de las *hypothésesis, práxeis* y *bíoi.*

«DIÓGENES» O «DISCURSO ÍSTMICO»

Durante la celebración de los Juegos Ístmicos, Dióge- 1 nes, que vivía entonces, según parece, retirado en Corinto, bajó hasta el Istmo [1]. Pero no se presentó a la celebración pública con las mismas intenciones que la mayoría de las gentes, deseosas de contemplar las competiciones atléticas y de llenar su vientre; al contrario, Diógenes, creo, quería examinar a las gentes y su estupidez. Sabía, en efecto, que los hombres se manifiestan como son con ocasión de las fiestas y solemnidades populares [2]; en cambio, en tiempo de guerra y en la milicia suelen retraerse principalmente a causa del peligro y del miedo. Creía, además, que los 2 hombres eran en esas ocasiones más fáciles de curar. En efecto, también las enfermedades corporales, si se presentan síntomas claros pueden ser curadas más fácilmente por los médicos, que cuando permanecen en estado latente. Además, si no se prodigan cuidados a las gentes que concurren a estas diversiones, se arruinan enseguida. Por estos motivos concurría Diógenes a las celebraciones públicas. Solía decir en son de burla cuando se le reprochaba 3 su comportamiento cínico, pues lo llamaban perro a causa

[1] Cf. nn. 11, 12 y 23 del Discurso VIII.

[2] Cf. n. 13 del Discurso VIII.

de su severidad y por su lenguaje incisivo: «¡Y qué! También los perros vienen a la fiesta y no molestan a ninguno de los que asisten a ella; al contrario, ladran y atacan a los malhechores y ladrones, y cuando sus dueños después de haberse emborrachado duermen, ellos vigilantes hacen la guardia» [3].

4 Y, cuando aparecía en el festival, ningún corintio le prestaba atención, porque lo veían a menudo en su ciudad y en las inmediaciones del Craneo. Las gentes, en efecto, no se preocupan en absoluto de aquellos que están viendo todos los días, por creer que los tienen a su disposición siempre que quieran acercárseles. Al contrario, se dirigen a aquellos que de vez en cuando o nunca han visto. Por eso, los corintios no sacaban ningún provecho de Diógenes, exactamente igual que los enfermos que nunca van a la consulta del médico que reside entre ellos; al contrario, tienen la impresión de que el hecho de verlo en su ciudad es suficiente [4].

5 Los otros que se acercaban a Diógenes eran, sobre todo, gentes que venían de lejos, todos aquellos que venían desde Jonia, de Sicilia y de Italia, y algunos incluso procedentes de África, de Marsella y de Borístenes [5]. Todos éstos, principalmente, querían verlo y escuchar algo cuando Diógenes hablaba, aunque fuera brevemente, para poderlo 6 contar a otros o para llegar a ser mejores. Diógenes, en efecto, tenía fama de ser hábil para confundir a las gentes

[3] Como en otros muchos pasajes, la presentación del sabio concluye en *sphragís*.

[4] La misión del sabio, el rechazo de su mensaje por parte de los que lo trataban a diario y la acogida que tenía entre los forasteros eran un tema de la predicación popular.

[5] Patria de Bión, en la desembocadura del Dniéper.

y para responder a sus interpelantes con la palabra idónea. Eran, en efecto, como aquellos inexpertos que intentan degustar la miel de Ponto [6], pero, después de haberla probado, al instante la escupen, no pudiendo soportarla, porque su sabor es amargo y desagradable. De igual manera, las gentes que por vana curiosidad querían poner a prueba a Diógenes, después de ser refutados se daban media vuelta y salían huyendo. Y se alegraban al ver confundidos a los 7 otros, pues los interpelantes temían por sí mismos y se marchaban lejos de él. Además, se regocijaban sobremanera siempre que se mofaba y bromeaba, como solía hacer de vez en cuando, pero no podían soportar su franqueza cuando se acaloraba y hablaba en serio. Igual que los niños, creo, se divierten cuando juegan con perros de raza, pero cuando los animales se enfadan y comienzan a ladrar más fuerte, se asustan y se marchan [7].

Y Diógenes en aquellas circunstancias hacía esto, no cambiando en nada su manera de obrar, y no le importaba si la concurrencia hacía su elogio, ni tampoco si temía su crítica, y no miraba si era uno de los ricos y famosos, general o potentado, el que se acercaba a hablar con él, o si era uno de los muy humildes y de los pobres [8]. Además, 8 a menudo se contentaba con ignorar a quienes decían tonterías; pero a los que querían hacerse los importantes y mostraban gran jactancia a causa de su riqueza, su ascendencia, o por alguna otra cualidad, a éstos principalmente ponía en aprieto y los corregía de forma apropiada [9]. Al-

[6] La miel de las regiones costeras del Ponto Euxino o Mar Negro, donde estaba situada Sinope, tenía fama de ser amarga.

[7] La actividad predicadora de Diógenes termina en forma de *sphragís.*

[8] La no aceptación de personas era una de las características del sabio.

[9] La jactancia, riqueza, alcurnia y otros valores convenidos por la sociedad eran muy fustigados por el cinismo.

gunos lo admiraban, es verdad, como al más sabio de los hombres, y a otros les parecía que estaba loco; muchos lo menospreciaban como a pobre y vagabundo, y algunos se mofaban de él e intentaban insultarlo de manera grosera, arrojando huesos a sus pies como se hace con los perros; 9 otros, en cambio, se acercaban a él y le tiraban del manto, pero la mayoría no podía soportarlo y se indignaba contra él, como dice Homero de los pretendientes que se divertían con Odiseo [10]. También éste soportó durante algunos días su libertinaje y desmesura, y Diógenes era como aquél en todos los aspectos. Realmente era semejante a un rey y a un señor que, con la vestimenta de un pobre, se pasea entre sus dómesticos y criados, auque éstos le gasten bromas y desconozcan quién es; pero él soporta de buen grado a los borrachos y a los que deliran por razón de su ignorancia y estupidez.

10 Generalmente los organizadores de los Juegos Ístmicos y otros dignatarios y hombres influyentes se mostraban muy molestos y contrariados con él cuando se cruzaban y todos ellos pasaban en silencio, mirándolo de reojo. Pero, cuando incluso osaba coronarse de pino [11], los corintios, enviándole algunos sirvientes, le ordenaban despojarse de 11 aquella corona y que no hiciese nada contra la ley. Dióge-

---

[10] En los discursos del exilio, Dión sentía especial predilección por la figura de Odiseo, pobre y vagabundo, muy apreciado por los cínicos. En los últimos cantos de la *Odisea* una turba de ambiciosos y de fanfarrones se había adueñado del palacio del héroe y pretendían la mano de su esposa, Penélope. Cuando el héroe hace su aparición, tiene que cubrirse de harapos y mendigarles un trozo de pan. Los pretendientes hacen del mendigo un objeto de diversión y de risa, que Odiseo soporta pacientemente. Pero, al final, el héroe, rico en recursos, logra imponerse y los pretendientes pagaron con la vida sus insolencias y excesos.

[11] Cf. nn. 25-28 del Discurso VIII.

nes les preguntó, entonces, por qué a él le estaba prohibido coronarse de pino, mientras que estaba permitido que los otros se coronasen. Y uno de ellos le respondió:

—Porque no has conseguido ninguna victoria, Diógenes.

—He vencido —replicó— a muchos y grandes adversarios, no como todos estos esclavos que ahora veis luchando aquí, lanzando el disco y corriendo. Pero mis adversarios 12 son más difíciles en todos los aspectos: pobreza, destierro y desprecio [12], e incluso la ira, la tristeza, el deseo, el miedo, y la bestia más indomable de todas, sinuosa y zalamera: el placer, a quien ningún griego ni bárbaro se jacta de haber combatido y humillado venciéndolo en su alma; al contrario, todos han sido vencidos y han sucumbido en ese combate: persas, medos, sirios, macedonios, atenienses y lacedemonios [13], todos, excepto yo. Así, pues, 13 ¿acaso no soy digno de la corona de pino o, más bien, la tomaréis para ofrecérsela a quien está prieto de más gruesas carnes [14]? Transmitid, pues, esta respuesta a los que os han enviado y decidles que ellos mismos quebrantan la ley; en efecto, sin haber triunfado se pasean con corona. Decidles también que yo he hecho más famosos los Juegos Ístmicos al adueñarme personalmente de una corona y que, evidetemente, conviene no a los hombres sino a las cabras combatir por una corona.

---

[12] A este pequeño catálogo de sufrimientos, le sigue un catálogo de vicios.

[13] Las enumeraciones de diversos pueblos constituían un tópico en las predicaciones dirigidas a las masas en que había esclavos y gentes de las más variopintas procedencias, particularmente en puertos como Corinto.

[14] Alusión al tema de la figura del gordo, que ha desarrollado Dión en el Discurso VIII.

14 Después de este incidente, vio Diógenes a un atleta salir del estadio en compañía de una ingente muchedumbre; y no pisaba el suelo, sino que iba a hombros de la multitud, y unos lo acompañaban gritando y otros saltando de alegría, y elevaban sus manos hacia el cielo, y otros incluso arrojaban sobre el héroe coronas y guirnaldas. Cuando Diógenes pudo aproximarse preguntó qué significaba aquel alboroto en torno a la persona del atleta y qué le había pasado. El otro contestó:

15 —He ganado, Diógenes, la carrera del estadio para hombres.

—¿Y qué importa esto?, replicó Diógenes. Pues, precisamente, no has logrado ser más inteligente, aunque sea poco, por el hecho de haber aventajado a tus competidores, ni más sabio ahora que antes, ni menos cobarde, ni sentirás menos dolor, ni en el futuro habrán disminuido tus necesidades, ni tu existencia estará desprovista de sinsabores.

16 —No, ¡por Zeus!, dijo el otro, pero soy más rápido en la carrera que todos los demás griegos.

—Pero no más rápido que las liebres —contestó Diógenes—, ni que los ciervos. Sin embargo, estos animales, los más veloces de todos, son también los más cobardes, y tienen miedo a los perros, a los hombres y a las águilas y llevan una vida desdichada [15]. ¿No sabes —prosiguió Diógenes— que la rapidez es señal de cobardía? En efecto, sucede que los animales más ágiles son también 17 los más tímidos. Heracles, por ejemplo, por ser más lento que muchos otros y por no poder dar alcance a los malhe-

[15] La caracterización de los animales está hecha conforme a las cualidades y defectos que les atribuyen las fábulas.

chores atrapándolos en la carrera, llevaba por eso el arco y las flechas y hacía uso de ellas contra los desertores.

Y aquél replicó:

—¡Pero el poeta cuenta que Aquiles, siendo rápido, era el más valiente!

—¿Y cómo aseguras tú —contestó Diógenes— que Aquiles era el más rápido? En efecto, no fue capaz de dar alcance a Héctor, aunque estuvo persiguiéndolo durante todo el día [16].

18 —¿No sientes vergüenza —prosiguió Diógenes— de tomar parte en una cosa en la que naturalmente eres inferior a los animales insignificantes? Pues tengo la impresión de que no puedes sobrepasar ni a la zorra [17]. Además, ¿en cuánto has sobrepasado a tus concurrentes?

—¡En poco, Diógenes!, contestó aquél. Pero, precisamente, la maravilla de la victoria estuvo en ello.

—¡De manera que eres feliz por una sola zancada!, dijo Diógenes.

—En efecto, pues estábamos todos los mejores corredores.

—¿En cuánto tiempo os habrían aventajado las alondras para recorrer el mismo estadio?

—Pero son aladas, respondió aquél.

19 —¡Bien!, prosiguió Diógenes. Si, realmente, el animal más rápido es también el más fuerte, tal vez sería mucho mejor ser alondra que hombre; consecuentemente, los ruiseñores no deberían emitir su lamento, ni las abubillas,

---

[16] Aquiles, para vengar la muerte de Patroclo, persiguió a Héctor sin lograr darle alcance. Cf. *Il.* XXII 21.

[17] La zorra en la fábula aparece caracterizada no por su velocidad en la carrera, sino por su inteligencia. Diógenes, por lo tanto, emplea un símil que tiene aquí doble intencionalidad.

que de hombres se transformaron en aves, como cuenta la leyenda [18].

—Pero yo, replicó aquél, aunque soy hombre, soy el más rápido de los hombres.

—¿Y qué? ¿No es también verosímil que, entre las hormigas —prosiguió Diógenes—, una sea más ágil que otra? ¿Acaso sienten admiración por ella? ¿O no te parece ridículo que uno sienta admiración por una hormiga en razón 20 de su rapidez? ¿Qué más? Si todos los corredores fueran cojos, ¿deberías jactarte por el hecho de haber aventajado a los cojos?

Conversando así con este hombre, Diógenes hizo que muchos de los presentes sintieran menosprecio por la carrera y consiguió que el campeón mismo se alejera, apena- 21 do y cabizbajo. Y rendía este no pequeño servicio al género humano, siempre que descubría a uno exaltado en vano y privado de razón por un empeño inconsistente: desalentándolo brevemente y quitándolo un poco su estupidez, como aquellos que pinchan y sajan las partes del cuerpo inflamadas e hinchadas.

22 En otra ocasión vio Diógenes dos caballos atados a la misma soga, que luego comenzaron a luchar y a darse coces el uno al otro; una ingente muchedumbre los rodeaba y asistía al espectáculo, hasta que uno de los animales quedando exhausto se dio a la huida al romper la soga; acercándose Diógenes coronó al caballo que había permanecido y lo proclamó como a un vencedor ístmico, «porque dando coces consiguió el premio» [19]. Ante este hecho la muchedumbre prorrumpió en una risotada tumultuosa, y

---

[18] Alude al mito de Procne y de Tereo, transformados, el uno, en abubilla, y la otra, en ruiseñor.

[19] Esta *anécdota* constituye un elemento serio-cómico.

muchos sintieron admiración por Diógenes y comenzaron a burlarse de los atletas, y también se cuenta que algunos espectadores se marcharon sin haber visto a los campeones, todos aquellos que tenían mal alojamiento o que carecían de él.

X

«DIÓGENES» O «DE LOS ESCLAVOS»

INTRODUCCIÓN

El Discurso X, titulado *Diógenes o De los esclavos,* pertenece, como los anteriores, al período del exilio de Dión. Encontramos dos temas principales y varios secundarios, todos ellos muy habituales en la predicación: la esclavitud y la superstición. La pobreza, la riqueza, el conocimiento de sí mismo, el incesto, y la ignorancia, son los temas secundarios, formando todos ellos un mosaico de piezas literariamente mal enlazadas.

La diatriba consta de un proemio y dos *chrías.* Carece de epílogo. En la presentación (1-3), el cronista presenta a Diógenes en un viaje de Corinto a Atenas, y en el camino se encuentra con un conocido a quien pregunta por el motivo de su viaje (1). Comienza así un diálogo-disputa (2-3), en el que se indican sumariamente los dos temas de la diatriba: la esclavitud (4-16) y los oráculos (17-28). El tema de la adivinazión (29-30) es como una apéndice del anterior.

Mentes clarividentes de la Antigüedad, como Platón y Aristóteles, habían considerado la esclavitud como justa y necesaria. Pero Antístenes, Diógenes y sus sucesores defendieron como virtud principal la autosuficiencia, por la que el hombre no tiene necesidad de ninguna otra persona para su servicio. Cicerón en la Paradoja V, de contenido

estoico, había demostrado que la esclavitud espiritual es peor que la corporal. Idéntica idea desarrolló Séneca en su famosa *Carta 47 a Lucilio.* En tiempos de Dión, la idea de elevación y sublimación moral de la esclavitud estaba bastante extendida, como puede verse en la *Carta a Filemón.* Tampoco el cinismo, a pesar de su crítica sistemática del viejo orden social y de los valores tradicionales, propugnó una subversión frente al poder establecido o de los fundamentos jurídicos de la esclavitud. Su radicalismo moral desarrollaba la doctrina, según la cual la esclavitud está en contra de la Naturaleza, que ha creado el cuerpo humano como autosuficiente, sin que tenga necesidad de la ayuda de otra persona. Tal es la tesis que defiende Dión en la primera parte de este ensayo.

Sinopsis

Proemio (1-3).

- Diógenes viaja de Corinto a Atenas: encuentro del sabio y el viajero (1).
- Diólogo-disputa (2-3).

Primera *chría* (4-16).

- Monólogo del sabio (4-5).
- El viajero justifica su comportamiento (6).
- Respuesta del sabio (7).
- Segundo monólogo: la doctrina cínica (de Dión) sobre la esclavitud (8-12).
- El viajero se justifica y pregunta de nuevo (13).
- Tercer monólogo del sabio: parábolas y moraleja (14-16).

Segunda *chría* (17-28).

- Nueva pregunta del viajero y respuesta del sabio: comparaciones y parábolas (17-20).

Nueva intervención del viajero y respuesta de Diógenes (21).
El tema del conocimiento de sí mismo (21-22).
La cita de Homero como elemento de transición (23-24).
Los oráculos: tres paradigmas (25-27).
Otra versión del mito de Edipo (28).

El tema de la adivinación (29-30).

«DIÓGENES» O «DE LOS ESCLAVOS»

1 Viajando, una vez, Diógenes desde Corinto hasta Atenas, se encontró en el camino a uno de sus conocidos [1] y le preguntó a dónde se dirigía, pero no como suele preguntar la mayor parte de la gente, aparentando que no les resulta indiferente saber de los negocios de los amigos, y luego, apenas han oído la respuesta, se marchan. Igual que los médicos someten a interrogatorio a sus pacientes sobre aquello que piensan hacer, para poder aconsejarles, y les prescriben unas cosas y les prohíben otras, así también Diógenes sometió a interrogatorio a su amigo sobre aquello que tenía entre manos [2]. Y el viajero le dijo:

2 —Diógenes, iba a Delfos a consultar al dios. Pero estando a punto de cruzar Beocia, el esclavo que viajaba conmigo desertó y ahora me dirijo a Corinto. Quizá pueda encontrar allí a mi esclavo.

Y Diógenes, en tono serio, como era su costumbre, dijo:

—Y después de esto, bobalicón, ¿intentarás consultar al dios, tú, que no sabes comportarte [3] con un esclavo?

---

[1] El encuentro del sabio y el caminante debía de ser un tema muy frecuente en la diatriba cínica.

[2] El filósofo cínico se consideraba un médico de las almas. Dión recurre con frecuencia, durante su destierro, a la comparación con el médico.

[3] El mismo verbo griego significa consultar y comportarse (= usar). Con estas palabras se enuncia el argumento de la segunda parte. Dióge-

¿No te parece que esto último es menos difícil que lo primero y que ofrece un riesgo menor para los que no saben comportarse bien? Además —prosiguió Diógenes—, ¿con qué intención estás buscando a tu esclavo? ¿Acaso no era un malvado?

3 —Completamente cierto, el peor de todos —contestó el viajero—, porque sin haberle hecho ningún agravio y, además, llegando a ser mi acompañante... consideró que yo era un malvado.

—Pues tal vez creyera que eres mal amo. Si, en efecto, hubiera pensado que eras bueno, nunca te habría dejado.

—Diógenes, probablemente, era malo él.

—Luego él, prosiguió Diógenes, por creer que tú eres malo se ha escapado para evitar ser azotado por ti, y tú, en cambio, aseguras que él era el malo y lo estás buscan-4 do, pues quieres castigarlo [4]. ¿Acaso no es verdad que los hombres malos son crueles con aquellos que poseen y con los que tienen a su servicio, ya sean frigios, ya atenienses, ya sean libres, ya esclavos? Sin embargo, nadie busca a un perro por haberse escapado, si cree que era malo, y sus dueños, incluso, lo echan a patadas en el caso de que

---

nes se basa en el siguiente silogismo: *si qua re uti vis, debes eam penitus novisse, itaque, ut deo uti possis, deum te novisse opus est, ut deum noveris, hominem, ut hominem noveris, te ipsum: ergo* γνῶσθι σαὐτόν *quod nisi feceris, deo uti non poteris.* C. Hahn, *De Dionis Chrysostomi orationibus, quae inscribuntur Diogenes (VI, VIII, IV, X),* Hamburgo, 1986, pág. 60.

[4] El razonamiento o argumentación de Diógenes con el viajero será el siguiente: una de dos, o bien el esclavo era un malvado, y entonces su propietario, en lugar de buscarlo, debería felicitarse por verse libre de él, o bien el esclavo era víctima de malos tratos, y en este caso tenía todo el derecho de escaparse, cf. P. Cretia, «Dion de Pruse et l'esclavage», *Studii Clasice* III (1961), 369-375.

regrese. Pero no sienten satisfacción cuando se ven libres de un esclavo malvado; al contrario, se toman infinitas molestias, enviando cartas al extranjero, poniéndose en camino ellos mismos y gastando sus bienes para apresarlo. ¿Acaso piensas que la mayoría de la gente es más perjudicada por los perros malos que por los esclavos perversos? [5]. Cuentan, en verdad, que un tal Acteón [6] fue muerto por unos perros miserables, cuando éstos estaban rabiosos. Pero no es posible decir cuántas personas han muerto a causa de hombres perversos, tanto individuos particulares como reyes y ciudades enteras; unos, por obra de sus domésticos; otros, por acción de sus soldados y escolta personal; otros, por los que llaman sus amigos, y otros, incluso, por sus hijos, hermanos y mujeres. Por lo tanto, ¿no será una ventaja enorme a quien le suceda verse libre de un hombre malo? ¿Y por qué tienes que ir a buscarlo y perseguirlo? ¡Igual que si uno se pone a buscar una enfermedad de la que se ha visto libre para introducirla de nuevo en su organismo!

Y el viajero contestó:

—Creo que lo que has dicho es razonable, Diógenes; pero es difícil para un hombre que ha sido agraviado no tomar venganza. Pues aquél, sin sufrir daño de mi parte, como puedes ver, ha osado abandonarme: él, que no reali-

[5] Comparación en forma de *sphragís*.

[6] Nieto de Apolo y de Cadmo, educado por el centauro Quirón, que le enseñó el arte de la caza. La diosa Ártemis se irritó contra él por haberla visto desnuda, mientras se bañaba en un manantial. Entonces lo transformó en ciervo y azuzó a los cincuenta perros de su jauría contra él, que lo devoraron sin reconocerlo y, luego, lo buscaron en vano por todo el bosque, hasta que los consoló Quirón modelando una estatua de su dueño. Pero la versión que subyace en el texto parece diferir del relato tradicional.

zaba en mi casa ninguna tarea penosa, de las que ejecutan los esclavos, al contrario, permaneciendo ocioso dentro de mi morada, comía como un príncipe, sin hacer otra cosa que acompañarme.

7 A continuación replicó Diógenes:

—¿No le hiciste ningún agravio por dejarlo vivir como un príncipe, alimentado su ignorancia y procurando que llegara a ser un hombre perverso? En efecto, la ociosidad y el tener tiempo libre, más que ninguna otra causa, acarrean la ruina de los insensatos. Consecuentemente, ha aprendido bien que fue pervertido por ti y se ha escapado con razón, para tener una actividad personal y para no llegar a ser cada vez peor, como es evidente que llegaría a serlo no trabajando, y también durmiendo y comiendo. ¿Acaso piensas que comete un agravio pequeño quien hace que un hombre se pervierta más? Al contrario, ¿no debe huir de él más que de ningún otro como del más hostil e insidioso de los seres?

Y aquél replicó:

—Entonces, ¿qué debo hacer? Porque no tengo otro doméstico.

8 —¿Qué haces, contestó Diógenes, cuando no tienes otras sandalias y las que posees te rozan y te hieren los pies? ¿Acaso no te las quitas inmediatamente y caminas descalzo? Y si por sí mismas se caen a pedazos, ¿las coses de nuevo y las abrochas a tus pies? Es más, así como aquellos que andan descalzos caminan a veces más fácilmente que los que están malamente calzados, de igual manera muchas personas viven más cómodamente sin domésticos y más aliviadamente, que los que poseen una muchedumbre

9 de sirvientes. ¿No ves cuántos problemas tienen los ricos, aquellos que cuidan de los esclavos enfermos, por tener necesidad de médicos y de otros asistentes? Porque es muy

frecuente, en el comportamiento natural de los esclavos, despreocuparse y no prestar atención a las enfermedades, unas veces por falta de disciplina y otras por creer que si les pasa algo pagarán las consecuencias sus dueños, no ellos mismos. Unos azotan a sus domésticos todos los días, otros les ponen cadenas y otros persiguen a los que se escapan; y, además, no pueden salir fácilmente de viaje cuando les apetece, ni permaneciendo en casa gozan de sosiego. Y lo más ridículo de todo: a menudo tienen más necesidad (10) de servidores, que los pobres y que los que no tienen ningún doméstico. Su situación es como la de los ciempiés. Según creo, la conoces. En efecto, aunque ellos poseen docenas de patas son más lentos que los reptiles. ¿No sabes que la Naturaleza ha dado a cada uno un organismo capaz de servir a sus propias necesidades? Los pies para moverse, las manos para trabajar y cuidar del resto del cuerpo, los ojos para ver, los oídos para oír. Además de esto, (11) les ha dado un vientre armonizado con el conjunto, y el hombre no necesita más alimento que el que puede procurarse por sí mismo; además, la medida justa es la que es suficiente para cada uno, la mejor y la más sana. Así como la mano es más débil, si tiene mayor número de dedos que los que le corresponden por naturaleza —y, en cierto modo, se considera defectuoso al hombre al que le ha crecido un dedo de más en su mano, ya que no puede servirse adecuadamente de los otros dedos—, así también, cuando un hombre tiene muchos pies, muchas manos y muchos estómagos, ¡por Zeus!, tal hombre no es más fuerte en nada, ni consigue mejor aquello que debe conseguir; al contrario, estará en gran inferioridad y con mayor dificultad.

Tú mismo, prosiguió Diógenes, en el día de hoy tienes (12) que proveer de alimento a una sola persona, pero ayer lo buscabas para dos. Y en el día de hoy, si te sobreviniera

alguna enfermad, tendrías que cuidarte sólo de ti mismo, pero en el día de ayer tendrías que haber cuidado también de aquél, si hubiera caído enfermo.

Y ahora, añadió, porque eres la única persona que vive en la casa, no te inquietas por el hecho de que aquél pueda sustraerte algunos de tus bienes; ni cuando estás dormido te sobresaltas por si el esclavo, en estado de vigilia, está cometiendo una mala acción. Debes reflexionar sobre todo esto. Además, anteriormente, si tenías mujer, no le pedías que te cuidara, porque veía ella un criado en casa, cuya manutención costeabas, y unas veces te molestaba cuando reñía con el doméstico y otras cuando a causa de este sir- 13 viente, se mostraba altanera. Pero de ahora en adelante se enfadará menos y te cuidará mejor. En fin, allí donde exista un criado los niños se pervertirán poco después de nacer y llegarán a ser perezosos y soberbios por haber tenido un sirviente, pues, porque lo tenían, podían desprerciarlo. Por el contrario, allí donde los niños han vivido por sí mismos llegan a ser más valientes y más fuertes, y desde muy pronto aprenden a cuidar de sus padres.

—Pero, Diógenes, yo soy pobre, y si poseer este esclavo no me fuera útil, podría venderlo.

—Y luego, replicó Diógenes, ¿no sentirás vergüenza, primero, por haber engañado al comprador, si le hacías entrega de un rufián? Porque una de estas dos cosas: o no le dices la verdad, o si se la dices no podrás vendérselo. 14 Además, si uno vendiera un vestido en mal estado, un utensilio o un animal enfermo o inútil, está obligado a aceptar su devolución, de suerte que no ganará nada. Pero si tú tratas de engañar a uno y éste no advierte la perversidad del esclavo, ¿no recelarías del dinero? En efecto, tal vez puedas comprar otro esclavo peor si la casualidad te depara un vendedor más sagaz que tú. Y después de recibir el

dinero, si por ventura lo inviertes en otra cosa, puedes recibir daño de ella. Porque, en realidad, el dinero no siempre beneficia a sus poseedores, antes al contrario, los hombres han recibido daños mayores y más desgracias por causa del dinero, que por obra de la pobreza, sobre todo cuando son insensantos. ¿Acaso no te esforzarás en adquirir 15 aquello mediante lo cual puedes obtener provecho en todo y en hacer un buen uso de tus propios bienes? ¿O prefieres, antes de reflexionar, buscar dineros, tierras, esclavos, yuntas, naves o casas? Por causa de estos bienes vivirás tú esclavizado; por ellos, sufrirás penalidades y te esforzarás muchas veces inútilmente; por ellos, angustiado pasarás la vida entera, y, por su causa, no vas a conseguir ninguna ventaja.

¿No ves, prosiguió, cómo las fieras y las aves por sí 16 solas llevan una vida mucho más atinada que los hombres y también más gratificante, gozan de mejor salud, son más fuertes, cada una de ellas vive tanto tiempo como le es posible y, sin embargo, no tienen manos ni inteligencia humana? Pero, en compensación de sus propias carencias, poseen el mayor de los bienes: no tienen propiedad privada.

—¡Bien!, creo, Diógenes, que abandonaré la busca de mi doméstico, a menos que por azar me tope con él en el camino.

—¡Por Zeus!, replicó Diógenes, esto es como si estuvieras diciendo: no buscaré al caballo que dé mordiscos o que tire coces, pero si casualmente me encuentro con uno, me aproximaré hasta que pueda morderme o cocearme.

—¡Pasa por alto todo eso! Pero, ¿por qué desaconseja- 17 bas consultar al dios?

—¿Yo, pues, te impediré consultar a un dios cuando tú puedes hacerlo? No decía eso, sino que es difícil; es más, es imposible consultar a un dios, a un hombre o a

ti mismo, si no sabes hacerlo. Porque lo más perjudicial de todo es el intento de ejecutar algo sin saberlo. El que no es un experto en la práctica de la equitación, ¿acaso crees que puede obtener provecho de los caballos?

—Yo, al menos, no lo creo.

—Y si lo intenta a la fuerza, ¿no obtendrá un mal, en vez de un bien?

—Esa es la realidad.

18 —Entonces, ¿qué? El que ignora el arte de la cinegética, de utilizar los perros, ¿será capaz de conseguir que éstos le reporten alguna ventaja? ¿Acaso el servirse de una cosa no es obtener provecho de ella?

—A mí me parece que sí.

—Así, pues, ninguno de aquellos que son perjudicados por una cosa, a causa del daño que reciben, se sirven de ella.

—No, en efecto.

—Consecuentemente, el que trata de utilizar los perros sin saber cómo tiene que actuar, ¿no será castigado por ellos?

—Muy probablemente.

—Así, pues, uno que no sepa, no se servirá de los perros, porque hay utilidad donde no hay perjuicio. Y no sólo es así con los perros y los caballos, sino también con los bueyes y con los mulos y en aquello que extrañará aún más: es imposible que los no experimentados obten- 19 gan beneficio de un asno o de un cordero. ¿O ignoras que unos obtienen beneficio del pastoreo y de la recua, mientras que otros cosechan perjuicios?

—Estoy seguro.

—¿Y por qué otro motivo, sino porque es forzoso que los no experimentados fracasen y que obtengan éxito los que tienen experiencia, ya se trate de asnos, de cerdos, de gansos, o de cualesquiera otros animales? Entonces, ¿qué?

¿No se debería utilizar el mismo raciocinio a propósito de cualquier otro objeto? ¿Podrá tocar una cítara quien nada sabe de música? ¿No sería ridículo el mero intento de ensayo? Además de no conseguir nada de provecho, podría estropear la lira y desafinar las cuerdas. ¿Qué más? Si uno 20 que no es flautista quisiera tocar las flautas y, subiendo al escenario del teatro, intentara dar un concierto de flauta, ¿no se le castigaría arrojándole objetos y podría, incluso, romper sus flautas? Y si el que no sabe manejar el timón intentara gobernar la nave, ¿no haría perder rápidamente el rumbo del navío y podría perecer tanto él mismo como la tripulación? ¿Qué más? La ventaja de una lanza o la de un escudo: ¿es ventajoso su empleo en manos de cobardes y para aquellos que no están entrenados, o más bien, si tratan de lanzarla, por la inexperiencia de su utilidad, no sólo pierden las armas sino, además, sus propias vidas?

—Estoy de cuerdo, Diógenes, replicó el viajero, pero con tantas preguntas ¡has dejado bajar el sol sobre el horizonte!

—¿Y no es mejor —preguntó Diógenes— dejar que ba- 21 je el sol, si uno escucha lo que debe, y más útil que caminar en vano? Del mismo modo, en casi todos los casos en los que está ausente la experiencia de la utilidad práctica, resulta difícil poner entusiasmo en el trabajo. Y también es lógico que el mayor daño sea efecto de las cosas que causan un daño grande. ¿Piensas que es igual el servicio de una asno que el de un caballo?

—Generalmente, no.

—¿Qué más? ¿Es igual el servicio de un hombre que el de un dios?

—Esa pregunta, Diógenes, contestó el viajero, no merece una respuesta.

—Así, pues, ¿puede uno hacerse un buen servicio, si no se conoce a sí mismo?

—¿Y cómo podría?, inquirió el viajero.

—En efecto, el que desconoce al hombre, ¿puede hacer buen uso del hombre?

—¡Imposible!

22 —Precisamente el que se desconoce a sí mismo no podrá servirse de sí mismo.

—Me parece bien.

—Así, pues, ¿has oído hablar de la inscripción de Delfos: «Conócete a ti mismo» [7]?

—¡Sí!

—¿No es evidente que la divinidad impone a todos este precepto como a seres que se desconocen a sí mismos?

—Así parece.

—¿Y acaso no serás tú mismo uno de ésos?

—Pues, ¿cómo no?

—En consecuencia, ¿no es verdad que ni siquiera tú te conoces a ti mismo?

—Creo que no me conozco.

—Y si te desconoces a ti mismo, no conoces al hombre; y como no conoces al hombre no puedes servirte de él; y ¿cómo, si no eres capaz de servirte del hombre, intentas poner a tu servicio a un dios, estando de acuerdo en que este último servicio es mucho más importante y más difícil que el primero?

23 ¿Qué más?, prosiguió. ¿Piensas que Apolo habla en dialecto ático o en dorio? ¿O crees que la lengua de los hom-

[7] Era la primera de las tres inscripciones conocidas, grabadas en el frontispicio del templo de Delfos, y divisa de Sócrates. Otra máxima de gran influjo en la moral griega era: «Nada en demasía», lema griego por excelencia, como dice Esquilo en *Agamenón* 378: «Lo mejor, la medida.»

bres y de los dioses es la misma? [8]. Además, difiere hasta tal punto que los dioses llaman «Janto» al río «Escamandro» de Troya [9], y llaman «Calcis» al pájaro «Cimindis» [10], y a un lugar que está fuera de la ciudad, al que los troyanos llamaban «Batieya», los dioses lo denominaban «tumba de Mirina» [11]. Por eso, precisamente, las respuestas de los oráculos son obscuras, y ya han equivocado a mucha

---

[8] «Estaba muy extendida la creencia de que los dioses y espíritus hablaban de manera muy diferente de los seres humanos... La tradición oponía la lengua de los dioses a la lengua de los hombres, tradición que se encuentra muchas veces en la literatura griega llegada hasta nosotros... Platón, *Crát.* 392a-b, cita varios casos de dionimia en Homero y añade que hay muchos más en este poeta y otros autores... 'la lengua de los dioses' se encuentra en Píndaro; Platón se sirve de ella para sus juegos etimológicos, y la Comedia ática la aprovecha para conseguir inesperados efectos cómicos; se halla en Epicarmo, en Filóxeno de Léucade y en un fragmento órfico. Continúa atrayendo la atención de finales de la época helenística y en época romana...», cf. M. García Teijeiro, «Una lengua artificial en la época helenística», *Rev. Esp. Ling.* 11, 1 (1981), 75.

[9] *Il.* X 74. Cf. Discurso XI 23.

[10] *Il.* XIV 291: pájaro desconocido. Las explicaciones de los escoliastas son pura fantasía.

[11] *Ibid.*, II 813-814. «...Los seres sobrenaturales y, sobre *todo*, los grandes dioses no hablan... una lengua incomprensible propia de bárbaros, sino que utilizan el lenguaje noble y transparente, [éste] es el que predomina en literatura. Aquí la distinción entre lenguaje divino y lenguaje humano se realiza mediante una oposción de términos semánticamente marcados y términos semánticamente no marcados. Es decir, el autor, por un fenómeno metalingüístico, asigna a los dioses una palabra propia del estilo poético y elevado que puede haber inventado él mismo o no, mientras que atribuye a los humanos el vocablo perteneciente al nivel ordinario del lenguaje, que no posee connotaciones especiales», cf. M. García Teijeiro, «Una lengua artificial...», págs. 76-77 y n. 14, donde recoge una bibliografía selecta sobre la distinción entre el lenguaje divino y el lenguaje humano. Véase, asimismo, J. Calderón Felices, «Lengua de los dioses/lengua de los hombres», *Faventia* 4 (1982), 4-33.

24 gente. Así, pues, quizá no fuera inseguro para Homero volver a Delfos, al santuario de Apolo, como bilingüe que era, y como hombre que conocía las lenguas, suponiendo que las comprendiese todas y no unos pocos detalles solamente, como, por ejemplo, aquellos que, por conocer dos o tres palabras del persa, del medo o del asirio, engañan a los ignorantes [12]. Pero, ¿tú no temes, cuando el dios dice unas cosas, entender otras? Así, por ejemplo, cuentan del famoso Layo, que llegó a ser amante de Crisipo [13], que, cuando fue a Delfos, preguntó a la divinidad cómo podría tener hijos. Pues bien, el oráculo le respondió: «No engen-
25 dres, y si engendras, expón tu descendencia» [14]. Y Layo fue insensato hasta el punto de no tener en cuenta el doble sentido del consejo divino. En efecto, engendró un hijo y no quiso criarlo. Después perecieron tanto él como toda su casa, porque intentó «servirse» [15] de Apolo, no siendo capaz. Pues, si no hubiese escuchado al oráculo, no habría expuesto a Edipo, y éste, si hubiese sido criado en casa, no habría matado a Layo, por haber conocido que era hijo
26 suyo [16]. También has oído hablar de la historia de Creso, el lidio, quien, creyendo obedecer en todo a la divinidad,

[12] Pasaje «serio-cómico» propio de la diatriba.

[13] Layo fue rey de Tebas, se casó con Yocasta y ambos tuvieron a Edipo, que fue expuesto en el monte Helicón y criado por los reyes de Corinto. Con el tiempo, Edipo dio muerte a su padre en una encrucijada de caminos. Se decía que la maldición que pesaba sobre Layo fue pronunciada por Pélope, cuando el tebano se enamoró del joven Crisipo, hijo de Pélope, y lo raptó.

[14] El enunciado del oráculo en griego admite también esta segunda versión: «No engendres, y si engendras, no expongas tu descendencia.»

[15] Aquí el verbo tiene el doble sentido de «servirse» y «consultar»; cf. n. 3.

[16] Oráculos y adivinos eran muy fustigados en la predicación popular de los filósofos itinerantes.

después de atravesar el río Halis, destruyó su imperio y él mismo fue atado con cadenas y por poco fue quemado vivo [17]. ¿O te crees tú más inteligente que Creso, un hombre tan rico, gobernante de tantos pueblos, que había conversado con Solón y con otros muchos sabios? [18]. Y, en 27 cuanto a Orestes, creo que lo habrás visto en las tragedias, inculpando al dios y reprochándole, mientras permanecía enloquecido, que era él quien le había aconsejado matar a su propia madre [19]. Sin embargo, no creas que Apolo haya ordenado a los que iban a consultarlo cometer una acción tan deshonesta y abominable, sino que, como decía antes, los hombres son incapaces de «servirse» de la divinidad, actúan y, luego, echan la culpa al dios, no a sí mismos.

Tú, pues, si deseas seguir mi consejo, añadió, ponte en guardia y, ante todo, aplícate a conocerte a ti mismo; luego, cuando lo hayas logrado, podrás entonces consultar a la divinidad, si te parece bien. Yo, por mi parte, no creo 28 que tengas ninguna necesidad de consultar al oráculo, si

[17] Creso, rey de Lidia, envió emisarios a consultar al oráculo de Delfos para saber si debía o no hacer una expedición contra los persas. La respuesta del oráculo fue la siguiente: «Si hacía la guerra contra los persas destruiría un gran imperio» (HDT., I 53). Pero Creso no advirtió que se trataba del suyo propio. Su ejército fue destruido en la parte oriental de su imperio, a orillas del río Halis, donde los persas lo hicieron prisionero y lo condenaron a muerte; pero, estando ya en la pira, fue salvado milagrosamente por intervención divina, según nos cuenta HERÓDOTO en el libro I de su *Historia*. El río Halis desemboca en el mar Negro, cerca de Sinope, y servía como frontera entre el reino de Lidia y el Imperio Persa.

[18] Se refiere al encuentro de Solón y Creso (HDT., I 29-33).

[19] Hijo de Agamenón y de Clitemestra, que dio muerte a su madre para vengar el asesinato de su padre. Después del matricidio fue perseguido por las Furias. Cf. *Coéforas* y *Euménides* de Esquilo; pero Dión parece que tiene en su mente algunos pasajes de EURÍPIDES: *Orestes* 285 ss., e *Ifigenia entre los tauros* 77 ss.

eres inteligente. Y, además, considera esto: si el dios te mandara leer y escribir correctamente, no siendo un hombre letrado no podrías hacerlo. Pero, si conocieras las letras, sabrías leer y escribir correctamente, aunque la divinidad no te lo ordenara. De igual manera, no sabrías realizar cualquier otra cosa, aunque te lo aconsejara la divinidad, si no lo supieras hacer. Incluso no podrías vivir rectamente, si no lo supieras, aunque importunaras a Apolo día tras día y éste te dedicara a ti solo todo su tiempo. Pero, si eres inteligente, conocerás por ti mismo qué debes hacer y los medios que debes emplear en ello.

29 Hay una versión, sin embargo, continuó, que he olvidado decirte a propósito de Edipo: no fue a Delfos para consultar al oráculo, sino que, encontrándose con Tiresias [20], y en razón de su ignorancia, sufrió enormes calamidades derivadas del arte profético del adivino. Reconoció, en efecto, que se había casado con su madre y que de ella tenía sus propios hijos [21]. Y, después de esto, tal vez debería haber ocultado la situación o haber legalizado el hecho en Tebas, pero, primero, hizo conocer a todos lo sucedido, después se indignó y se puso a proclamar que era, a la vez, el padre y el hermano de sus hijos y el esposo

---

[20] Pasaba por ser uno de los adivinos más famosos de la Antigüedad.

[21] Edipo, después de haber dado muerte a su padre, a quien no conocía, se dirigió a Tebas y, tras responder al enigma de la Esfinge, se casó con la princesa viuda, su madre, Yocasta (a quien tompoco conocía y veía por primera vez), ignorando que fuera su madre. De aquella unión nacieron dos hijos: Eteocles y Polinices, que se dieron muerte el uno al otro, luchando en combate singular al disputarse la posesión del trono real, y dos hijas: Antígona e Ismene. La leyenda de Edipo y sus hijos sirve de argumento a bellísimas tragedias, como *Los Siete contra Tebas* de Esquilo, *Edipo Rey, Antígona* y *Edipo en Colono* de Sófocles, y las *Fenicias* y *Suplicantes* de Eurípides.

y el hijo de su propia mujer. Sin embargo, los gallos no 30 se irritan por tales cosas, ni tampoco los perros ni los asnos; ni siquiera los persas, aunque pasan por ser los aristócratas de Asia [22]. Y, además de esto, Edipo se vació los ojos. Luego, ya ciego, comenzó a andar errante, como si no hubiera podido vagabundear guardando sus dos ojos.

—Entonces, tú, Diógenes —replicó el otro, cuando oyó estas palabras—, ¿manifiestas que Edipo es el ser más estúpido del género humano? Los griegos, por el contrario, creen que fue un hombre no muy afortunado, pero lo consideraron como el más inteligente de todos. Él, por

[22] Dümmler y Weber mantenían la opinión de que Dión, en este pasaje, se inspiraba en una tragedia de Diógenes o de alguno de sus discípulos. El filósofo Zenón (362-364), antes de fundar la escuela estoica, fue convertido al cinismo por Crates, durante diez años practicó esta doctrina, y parece que llegó a afirmar que el incesto no era un crimen nefando y ponía como ejemplo el caso de Edipo. Los nobles persas practicaban el incesto como algo normal. En el relato IX del mitógrafo CONÓN (36 a. C.-17 d. C.) se lee lo siguiente: (*F.Gr.H.*, I, 6): «Se cuenta que Semíramis tuvo relaciones con su hijo por desconocer que era tal; después, cuando tuvo conocimiento de quién era su hombre, mantuvo las relaciones a la vista de todos, y desde entonces, algo que anteriormente estaba considerado como nefando, les pareció noble y legal: el tener relación con las madres.» C. HAHN, *De Dionis Chrysostomi Orationibus...*, pág. 67, disiente de las tesis de sus predecesores Dümmler y Weber y dice: *Quod illic Semiramis fecisse fertur, hic Oedipodi suadetur vel opprobio datur, quod non fecerit, Persisque illum morem fuisse ut cum matribus matrimonium haberent, apud Cognomen Dionemque pariter exstat. Haec aliquo modo inter se cohaerere debent.* También SEXTO EMPÍRICO, en *Hyp.* III 205, dice que «los persas y, principalmente, aquellos que se ejercitan en la sabiduría, los Magos, se casan con sus madres». El incesto parece haber sido una de las tesis del cinismo antiguo, al que Zenón quitó los aspectos repugnantes, preconizando para el hombre una felicidad consistente en vivir honestamente conforme a la naturaleza.

ejemplo, fue el único que pudo resolver el enigma de la Esfinge [23].

31 Y Diógenes, prorrumpiendo en una carcajada, dijo:

—¿Ah, sí? ¿Fue él quien resolvió el enigma? ¿No has oído decir que fue la Esfinge misma la que le ordenó responder: «un hombre»? Pero él no dijo ni llegó a saber que fuera el hombre. Pero, cuando dijo la palabra «hombre» creía que estaba respondiendo a la pregunta de la misma manera que si uno preguntase «¿quién es Sócrates?», y no se le diese otra respuesta que la palabra «Sócrates» [24].

32 Yo he oído decir a uno que la Esfinge era la personificación de la estupidez. Ésta, consecuentemente, en otro tiempo fue la ruina de los beocios, igual que actualmente, ya que no les permite aprender nada, porque son los más ignorantes de los hombres [25]. Y, mientras que algunos tenían mayor conciencia de su propia ignorancia, Edipo, porque se creía que él era muy sabio, logró incluso escapar de la Esfinge, y después de convencer de ello a los tebanos, pereció de la manera más miserable. En efecto, todos los que son ignorantes están convencidos de ser sabios, y éstos tales son mucho más miserables que el resto del género humano. Tal es la raza de los sofistas.

---

[23] La Esfinge era un monstruo mitad león, mitad mujer. Planteaba enigmas a los caminantes y devoraba a los que no sabían resolverlos. A Edipo le hizo la siguiente pregunta: «¿Cuál es el ser que anda con dos, con tres y con cuatro pies?» Edipo respondió: «El hombre, porque camina cuando niño a cuatro patas, luego con las dos piernas y cuando es anciano se sirve del bastón.» La Esfinge, al ver resuelto el problema se precipitó desde la roca en que se posaba o, según otra versión, fue el propio Edipo quien la arrojó al abismo.

[24] Diógenes, en este pasaje, trata de desacreditar a los adivinos personificados en Edipo. Probablemente, Dión alude a una versión cínica desaparecida.

[25] La estupidez de los beocios era proverbial en el mundo griego, ya en tiempos de Píndaro.

XI

DISCURSO TROYANO. EN DEFENSA DE LA NO CONQUISTA DE TROYA

INTRODUCCIÓN

El *Discurso Troyano. En defensa de la no conquista de Ilión* suele encuadrarse entre las primeras obras del sofista, ya que un *lusus* literario como el *Troyano* sólo sería posible en cuanto obra de juventud [1], y no parece verosímil que un autor consagrado haya descendido a escribir una obra tan frívola. Pero no faltan opiniones que sitúan al *Troyano* durante el período del destierro de Dión [2] e, incluso, al final de su vida [3]. La recensión actual parece

[1] Cf. H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898, págs. 166 y sigs.; L. Lemarchand, *Dion de Pruse. Les oeuvres d'avant l'exil*, París, 1926, pág. 55, y C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1978, pág. 134, que fecha cronológicamente el discurso «*ca*. 71-80. Apparently on early speech (chapter 2 at n. 83».

[2] Cf. J. F. Kindstrand, *Homer in der zweiten Sophistik*, Uppsala, 1973, págs. 144-153 y 161-162.

[3] Cf. A. W. Montgomery, *Studies in Honour of B. C. Gildersleeve*, Baltimore, 1902, págs. 405 y sigs; W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, 1, Munich, 1920, pág. 850, n. 26, y P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nel impero romano*, Florencia, 1978, pág. 275. Del mismo parecer es M. Szarmach, «Le *Discours Troyen* de Dion de Pruse», *Eos* LXVI (1978), 201, quien precisa lo siguiente: «Mais... il est évident que toute argumentation visant à nous convaincre du bienfondé de telle ou de telle autre datation précise ne peut qu'apparaître,

ser el resultado de varias redacciones [4], aunque tal vez el núcleo originario haya que situarlo en los primeros años de la actividad literaria de Dión (*ca.* 72-75).

Si la cronología y el texto han planteado numerosos problemas a los filólogos, lo mismo hay que decir sobre las fuentes [5] de esta declamación y cuestiones relativas a la forma de composición literaria [6].

Para M. Szarmach [7], el *Troyano* tiene la forma literaria de una *anaskeuḗ*, que Hermógenes definía como «cambio de argumento aceptado comúnmente». La *anaskeuḗ* era uno de los ejercicios incluidos en los programas escolares.

---

sinon abusive, du moins partiale, car cette déclamation n'est pas plus un jeu charmant qu'un miroir des conceptions diogéniennes, et l'état du texte ne permet guère d'en apprécier les qualités formelles. Il me semble que dans ce discours Dion ne s'adressait pas à un public limité par l'espace, comme il le faisait dans ses discours publics destinés aux habitants des villes, ou par le temps, comme dans les quatre *perì basileías*. C'est pourquoi ce discours pouvait longtemps figurer dans son répertoire de 'Konzertredner'. En fonction de son auditoire, le rhéteur ne pouvait procéder qu'à des modifications de détail, d'où la présence de ces doublets *et interpolations*. Toute tentative de datation exacte se pose en explication *oscurum per oscurius.*»

[4] Sobre los problemas textuales del *Troyano*, cf. von Arnim, *Leben und Werke...*, págs. 166 y sigs., y el vol. I de su edición, págs. 22-24 y 33; Szarmarch, «Le *Dicours Troyen...*», pág. 197.

[5] Cf. F. Dümler, *Antisthénica*, Halis, 1882, pág. 39; P. Hagen, *Quaestiones Dioneae*, Kiliae, 1887, págs. 43 y sigs.; J. Moling, *Dion von Prusa und die Klasischen Dichter*, Innsbruck, 1959, pág. 73; Szarmach, «Le *Discours Troyen...*», pág. 198.

[6] Cf. W. Kroll, en *Rhein. Mus.* LXX (1915), 607 y sigs., cuyas tesis han sido discutidas por Kindstrand, *Homer...*, en n. 2. Cf., también, M. Valgimigli, *La critica letteraria di Dione Crisostomo*, Bolonia, 1913, págs. 32 y sigs.

[7] «Le *Discours Troyen...*», págs. 198-199.

Para la autora polaca

> l'art de Dion consiste précisément à élever de tels exercices à la dignité d'un genre littéraire; Dion ne se fait jamais l'esclave des règles formulées par les manuels de rhétorique, totalement conscient qu'il est de son talent d'écrivain, il se place tout simplement au-dessus d'elles. Ses déclamations ne se présentent donc jamais comme des compositions sur un sujet donné. Dans le *Discours Troyen* il a eu recours à la *anaskeuḗ* qui lui permettait composer une oeuvre plaisante exprimant au mieux la virtuosité de l'auteur, la perfection et le brillant de son style. La déclamation tout entière apparait comme une oeuvre caractéristique de la Seconde Sophistique, prolixe en créations «corrigeant» les mesonges et inexactitudes d'Homère.

Así, pues, el Discurso XI contiene muchos elementos de la crítica de Homero desde los tiempos de Platón hasta los inicios de la segunda sofística. Los ataques de Dión, en este discurso, dirigidos contra los sofistas tienen como finalidad convencer al auditorio de que Dión no es un sofista, aunque muestre un dominio de todos los recursos formales de la sofística.

Dión, que, en la mayor parte de sus discursos, hace grandes elogios de Homero porque habló *Kat'alḗtheian,* en este ensayo defiende que el poeta se expresó *katà dóxan* y trata de demostrar que Helena era la esposa legítima de Paris, casada con el consentimiento de su padre, Tindáreo, y de sus hermanos, los Dioscuros, a pesar de la oposición de su cuñado Agamenón. Pero la tesis principal del discurso consiste en que la ciudad de Troya no fue destruida por los griegos en la guerra. Al contrario, fueron los troyanos los vencedores y los griegos los derrotados, como se desprende de la lectura de la *Ilíada* y, sobre todo, de la *Odisea.*

Una gran parte de los argumentos del *Troyano* pasó a formar parte de *Les Conjectures* del abate d'Aubignac [8], predecesor de la teoría wolfiana sobre Homero. Fue el Discurso XI uno de los ensayos dioneos más leídos en Europa, junto con los discursos *De realeza,* desde los tiempos de Filelfo [9] hasta mediados del siglo XVIII [10].

Sinopsis

Exordio (1-10).

Enseñar a los hombres la verdad es difícil, imbuirles el embuste, fácil (1).

Porque la verdad es amarga, el engaño placentero (2).

Es muy difícil cambiar una creencia cuando ésta es inveterada (2b-3).

Homero ha lanzado contra Troya los más grandes embustes, pero vosotros se los enseñáis a vuestros hijos (4).

Si hablara a los de Argos, se irritarían contra mí (5).

Y tampoco vosotros me escucharéis con agrado (6).

---

[8] DESIDERI, *Dione di Prusa...*, págs. 502-503.

[9] Filelfo habla con admiración de Dión en diversas *Cartas;* cf. D. GRAVINO, *Saggio di una storia dei volgarizzamenti d'opere greche nel sec. XV.,* Nápoles, 1896, págs. 109-112. El humanista, además de los discursos *De la realeza,* hizo también una versión al latín del *Troyano,* de la que habla en una carta a Ambrogio Camaldelense; cf. C. DE'ROSMINI, *Vita di Filelfo da Tolentino,* vol. I, Milán, 1808, págs. 32-33; ver también, A. CALDERINI, «Ricerche in torno alla biblioteca e alla cultura di F. Filelfo», *Stud. Ital. Filol. Class.* XX [1913], 288-289).—La traducción de Filelfo fue publicada en Cremona en 1492. Cf. DESIDERI, *Dione di Prusa...*, pág. 522, n. 69.

[10] Hay que destacar, entre las ediciones del *Troyano,* la ya citada de Rhodamanus. Sobre los trabajos acerca de este dicurso en el s. XVII, cf. DESIDERI, *Dione di Prusa...*, pág. 522, n. 70. En el siglo XVII encontramos las «Observations sur le Discours dans lequel Dion combat l'opinion de la prise de Troie par les grecs», en *Vies des Anciens Orateurs...*, págs. 103-176, en el que recoge gran parte de los estudios de su tiempo.

Los mitos del ciclo troyano en Argos (7).
Tebas y el ciclo tebano (8-9).
El deseo de ser famosos, una locura (10).

Proposición: Homero ha mentido contra vuestra ciudad (11).

1.ª parte: los embustes de Homero (12-36).

El juicio de Paris es absurdo; conducta de Atenea, de Hera y de Afrodita. Helena es inocente (12-14).
Homero fue un vagabundo y un embustero (15).
Su poesía es un engaño y sus contemporáneos lo sabían (16).
Sus mentiras acerca de los dioses (17-18).
Homero cuenta las conversaciones habidas entre los dioses (19b-21).
Se jacta de conocer la lengua divina (22-24).
Homero comienza *in medias res,* no cuenta el principio y omite el fin, conducta propia de los mentirosos (24b-27).
Ha omitido la causa de la guerra (28).
Guarda silencio sobre el desenlace final (29-30).
No cuenta la verdad sobre la muerte de los héroes (31-32).
Homero miente y demuestra que la poesía es un engaño (33), por eso omitió el principio y el fin (34-36).

2.ª parte: el relato del sacerdote egipcio, conocedor de lo que verdaderamente sucedió en Troya (37-124).

Os contaré la historia según la oí de un sacerdote egipcio (37).
La historia de Troya grabada en columnas y obeliscos (38).
La mayor ignorancia, creerse a sí mismo un sabio (39).
La Helena de Homero, de Estesícoro y de Eurípides (40-41).
A los poetas se les ha concedido el privilegio de la mentira (42).
A los egipcios no les estaba permitido expresar nada en verso. El vino y la poesía (42b-43).
Tindáreo y sus hijos (43b).
Helena, raptada por Teseo y recuperada por sus hermanos (44).

También lo atestigua así un monumento de Olimpia (45).

Agamenón se casa con Clitemestra y pretende casar a Helena con Menelao (46).

Matrimonios de griegas con extranjeros (47).

Alejandro se casa legítimamente con Helena, a pesar de la oposición de Agamenón a dicha boda (48-50).

Refutación de la opinión contraria (51-56).

Homero no demuestra que Heracles conquistara Troya (56b-58).

Dificultades del rapto de Helena (58b-61).

La envidia, la esperanza de riquezas y el miedo, causas de la guerra de Troya (61b-64).

Indignación en Troya por la expedición griega (65-67).

Comparación de las causas verdaderas de la guerra con las falsas. El rapto de Helena es falso (68-69).

El matrimonio de Helena con Deífobo (70).

La ausencia de Tindáreo, Cástor y Pólux en la guerra de Troya (71-72).

Su conducta anterior cuando el rapto de Helena por Teseo. Menelao no estuvo al frente de los espartanos (73-74).

Los griegos no pudieron desembarcar en Troya; su retirada al Quersoneso (74b).

Medidas militares de Héctor y Alejandro. El desembarco griego. La ficticia muralla de Troya (75-76).

Emboscada de los griegos y dificultades de aprovisionamiento (77-78).

Hambre y peste diezman al ejército aqueo, que se amotina pidiendo el regreso (79-81).

Homero miente cuando narra el combate singular entre Alejandro y Menelao y entre Áyax y Héctor (81b-83).

Cuenta la verdad sobre la principalía de Héctor, pero miente cuando dice que Troya fue castigada por culpa de un solo hombre (83b-84).

Héctor vence al ejército enemigo (84b-85).

Verdades y mentiras de Homero sobre el desarrollo de la guerra (86-87).

Victoria de Héctor sobre los jefes del ejército enemigo (88-91).
Homero cuenta los hechos de forma contraria a como sucedieron (92).
La intervención de Aquiles: victoria inicial y su muerte a manos de Héctor (93-97).
Homero inventa el episodio de Patroclo (97b-103).
Desfigura la historia hasta referir que Aquiles dio muerte a Héctor, y Alejandro, el más cobarde, dio muerte a Aquiles (104-106).
El relato de la *aristía* de Aquiles es falso (106b-108).
El poeta oculta los éxitos de los troyanos y sus aliados (109-110).
La huida nocturna del ejército griego (111-114).
Los griegos reciben nuevos auxilios y se realiza un nuevo desembarco (114b-116).
El desenlance de la guerra (116b-118).
El tratado de paz y la ofrenda de los griegos (118b-124).

3.ª parte: nueva intervención de Dión (124-154).

Dión vuelve al tema inicial: es difícil persuadir a los hombres de la verdad y desarraigarlos de la mentira (124b).
Lo absurdo de la versión tradicional (125-129).
El regreso de los griegos a su patria es una prueba evidente de su derrota (130-132).
Diomedes (133).
Odiseo (134).
Menelao (134b-136).
La expedición de Eneas y de otros troyanos (137-142).
Diomedes se une a Eneas (143-144).
La versión tradicional de la guerra de Troya es errónea, por analogía con otros hechos históricos (144b-147).
Dión hace una defensa de Homero en favor de la tesis que mantiene en este discurso (147b-149).
Refutación (150-151).
Peroración final (152-154).

DISCURSO TROYANO. EN DEFENSA DE LA NO CONQUISTA DE TROYA [1]

Yo estoy casi seguro de que enseñar a los hombres en 1 su conjunto es difícil; pero imbuirlos de falsas opiniones es más fácil [2]. Pues aprenden con dificultad, si logran aprender alguna cosa, de unos pocos que conocen bien una materia; pero muy pronto son engañados por obra de una mayoría de ignorantes; más aún, no solamente son engañados por otros, también por ellos mismos. Porque la verdad es amarga y desagradable para los insensatos; la mentira, en cambio, dulce y placentera. Como, creo, sucede a 2 los enfermos de la vista: ver la luz del sol les resulta insoportable, pero la oscuridad para ellos resulta un alivio, in-

[1] Este título indica el argumento de todo el Discurso XI. Dión plantea una *quaestio* muy frecuente en todas las escuelas de retórica: si Troya no fue conquistada y destruida por los griegos, Homero y todos los que después de él escribieron sobre el mismo argumento siguiendo su opinión mienten.

[2] En el exordio de este discurso expone Dión que es difícil enseñar a los hombres la verdad, pero muy fácil, en cambio, persuadirlos con la mentira. Verdad y mentira son dos conceptos muy importantes en el desarrollo del discurso. Este exordio constituye una enumeración de las principales tesis, que tratará de demostrar o de refutar en el cuerpo del discurso.

cluso grato, aunque no les permita ver. ¿O cómo los embustes iban a tener, con frecuencia, más fuerza que las verdades, si no fuera porque vencen a causa del placer?

Pero, aunque es difícil, según decía, enseñar, resulta mucho más difícil cambiar una enseñanza, y, sobre todo, si algunos durante largo tiempo estuvieron escuchando los embustes, y no sólo fueron engañados ellos mismos, sino también sus padres y abuelos y, prácticamente, todos sus 3 antepasados. Porque no es tarea fácil disuadirlos de su opinión, aunque uno trate de hacer una refutación a fondo. Como sería difícil, creo, arrancar los hijos supuestos a sus padres nutricios, diciéndoles la verdad después, cosa que, si al principio se les hubiere dicho, nunca los habrían acogido. Y esta tendencia es tan grande, que muchos prefieren tener los hijos malos y los reconocen en contra suya, pero no los habría tenido como suyos antes, si desde tiempo atrás hubiesen oído hablar de los hijos legítimos.

4 Por lo tanto, no me extrañaría [3] que también vosotros, ciudadanos de Ilión, considerarais que Homero es más digno de crédito que yo, que os digo la verdad, aunque él ha lanzado contra vosotros los más graves embustes, ni que creyerais que él es un hombre inspirado y sabio, puesto que enseñáis sus poemas a vuestros hijos desde la más tierna infancia [4], los cuales, sin embargo, no otra cosa contienen que imprecaciones contra vuestra ciudad, aunque éstas no sean verdaderas [5], y a mí, en cambio, no me soportáis,

---

[3] *Insinuatio oratoris:* lugar del discurso en que el orador se dirige directamente al auditorio.

[4] Los poemas de Homero constituían el libro básico de enseñanza y de lectura en todas las escuelas griegas desde la Antigüedad.

[5] El orador trata de granjearse la benevolencia de su auditorio. La *captatio benevolentiae* era la principal finalidad del exordio. Todos los hombres son cautivados por las leyendas de sus antepasados, pero difícil-

a pesar de que os digo la verdad y cómo acaecieron los sucesos, por el hecho de haber vivido muchos años después de Homero. Sin embargo, la mayoría de la gente dice que «el tiempo es el mejor árbitro de los hechos» [6]. Pero aquello que oyen después de largo trecho, por eso mismo, lo consideran increíble. En efecto, si hubiera osado contradecir a Homero delante de los argivos [7] y demostrado los embustes de su poesía sobre hechos importantes, tal vez se habrían irritado, según su opinión, razonablemente conmigo y me habrían expulsado de su ciudad si creían que estaba oscureciendo y destruyendo la gloria conseguida en los poemas [8]. Pero a vosotros tengo por justo daros las gracias incluso por escucharme con benevolencia, pues me he tomado en serio la defensa de vuestros antepasados.

5

Previamente os manifiesto que estos razonamientos debieran exponerse también ante otra audiencia y para que se enteraran muchas personas. Pero algunos no los comprenderían, otros fingirían despreciarlos, aunque no sintiesen animadversión por ellos, y otros intentarían refutar-

6

mente sienten admiración por la verdadera historia. Y, para demostrar esta tesis, Dión recurrirá al ejemplo de tres pueblos: los propios ilienses, ante quienes imaginariamente pronunció su discurso, los argivos y los tebanos. El número tres tiene un valor mágico en este discurso. Las principales tesis suelen ser corroboradas mediante tres ejemplificaciones.

[6] Proverbio. Las máximas y refranes, como dichos de sentido común o expresión de una verdad con carácter general, constituían un recurso importante de la oratoria clásica y también un pretexto para hallar una salida airosa en una argumentación poco convincente. WILAMOWITZ *(ad loc.)* supuso que en el proverbio falta la palabra *mártyra.*

[7] El ejemplo de argivos y tebanos constituye una antítesis con el de los ilienses, por eso la actitud de éstos deberá de ser diametralmente opuesta.

[8] La *Ilíada* y la *Odisea* fueron los poemas nacionales de los helenos. Las leyendas del ciclo troyano halagaban especialmente la vanidad de los habitantes del Peloponeso, donde se encuentra Argos.

los, sobre todo, creo, los miserables sofistas [9]. Yo estoy completamente seguro de que ni siquiera para vosotros serán de todo agrado, porque la mayor parte de los hombres tienen sus mentes tan pervertidas por el afán de gloria, que prefieren ser muy celebrados por sus enormes desdichas a ser ignorados sin haber experimentado ningún 7 daño. Creo que también los propios argivos no querrían que hubiesen acaecido de otro modo los hechos de Tiestes, ni los de Atreo y los Pelópidas [10]. Al contrario, lo toma-

---

[9] Dión llama «malhadados sofistas» a los filósofos callejeros, que se ganaban la vida por procedimientos poco ortodoxos. Estos sofistas iban de feria en feria y de fiesta en fiesta, tratando de embaucar a un público ávido de novedades. Las alusiones despectivas a estos «sofistas» en la obra de Dión son muy frecuentes.

[10] El nombre de Peloponeso se debe a *Pélope*, cuya leyenda es muy conocida (cf. Discurso VIII, n. 43). Después de la resurrección de Pélope, Posidón se enamoró de él y se lo llevó al cielo como copero, pero su padre, Tántalo, se servía de él para robar el néctar y ambrosía divinos y ofrecérselos a los hombres. Por eso, fue devuelto a la tierra y recibió como regalo de Posidón dos caballos alados. Con ellos venció en la carrera a Enómao, enamorado platónicamente de su hija Hipodamía, según algunas versiones. Ésta le fue dada como premio por la victoria a Pélope, quien había venido con grandes riquezas, siendo así que los antiguos habitantes del Peloponeso eran hombres necesitados de recursos. Pélope, a pesar de ser extranjero, consiguió dar nombre al país y acrecentar su poderío, que se hizo todavía mayor en manos de sus descendientes. Del matrimonio de Pélope e Hipodamía nacieron tres hijos: Crisipo, Atreo y Tiestes. Crísipo fue muerto a manos de su hermano Atreo, y éste fue, por ello, desterrado por su padre Pélope. Pero, al morir Euristeo, que era tío de Atreo por *afinidad* (pues Micipa, la madre de Euristeo, era hermana de Hipodamía), Atreo obtuvo el mando de Micenas y de aquellos territorios en los que reinaba Euristeo. Atreo asoció al gobierno de Micenas a su hermano Tiestes, pero éste se enamoró de Aérope, esposa de Atreo, y cometió adulterio con ella. Atreo, para vengarse, mató a los hijos de Tiestes y, después de cocerlos, se los sirvió a la mesa. Solamente se salvó Egisto, que llegó a ser el amante de Clitemestra. Atreo

rían muy a mal, si uno refutara los mitos de los trágicos, demostrando que Tiestes no cometió adulterio con la mujer de Atreo, ni éste mató a los hijos de su hermano, ni después de trocear sus carnes se los sirvió como banquete, ni tampoco que Orestes fue matricida de su madre [11]. Todos estos hechos, si uno intentara refutarlos, lo tomarían a mal, como si se cometiera un agravio contra ellos. Y esto mismo lo experimentarían los tebanos [12], si uno intentara demostrar como embustes las desgracias que acaecieron en su patria, manifestando que Edipo no mató a su padre, ni se casó con su madre, ni se cegó a sí mismo [13], ni sus propios hijos se dieron muerte entre sí delante de

---

tuvo dos hijos: Agamenón y Menelao. Toda esta complicada historia subyace en los pasajes del *Troyano*. Así pues, fueron Pelópidas: Crisipo, Atreo y Tiestes. Y los hijos de Atreo, Agamenón y Menelao, e igualmente, el hijo de Tiestes llamado Egisto.

[11] Clitemestra, hija de Tindáreo y de Leda, hermana de Helena y esposa de Agamenón, cf. la trilogía de Esquilo: *Agamenón, Coéforas, Euménides,* y la *Electra* de Sófocles.

[12] Parece que la sistematización del ciclo épico es bastante tardía. El *Troyano,* de Dión, es una de las mejores fuentes para el conocimiento del ciclo, que comenzaba por una *Teogonía* (distinta de la hesiódica) y terminaba con una *Telegonía* en la que se narraba la muerte de Odiseo a manos de su hijo Telégono, nacido de Circe. Existían una *Titanomaquia,* atribuida a Eumelo de Corinto, los *Cantos ciprios,* la *Ilíada,* la *Etiópida,* la *Pequeña Ilíada,* la *Destrucción de Troya, Los regresos,* y la *Odisea.* Curiosamente, Dión de Prusa no cita ninguno de estos poemas, excepto la *Ilíada* y la *Odisea,* como es lógico, pero el *Troyano* supone un conocimiento de todo el ciclo llamado troyano. Los manuales de literatura griega mencionan también el ciclo tebano, al que se atribuyen diversas obras como la *Edipodia,* la *Tebaida* y los *Epígonos.* Parece bastante claro que Dión no conoció todavía una sistematización de estos ciclos, en los cuales se inspira la literatura clásica y gran parte de la helenística.

[13] Argumento del *Edipo Rey,* de Sófocles, y del *Layo* de Esquilo, tragedia hoy perdida.

la muralla [14], ni que vino la Esfinge para comerse a los hijos de Tebas; es todo lo contrario, están deseando oír que la Esfinge les fue enviada por enojo de Hera, que Layo fue asesinado por su hijo, que Edipo, después de cometer tales excesos y de sufrirlos, anduvo errante y ciego
9 en su ceguera, y que los hijos de otro rey que vivió anteriormente entre ellos y que fue el fundador de su ciudad, Anfión [15], fueron asaetados por Apolo y por Ártemis, porque fueron los más bellos de los hombres [16]. Y soportan oír estos temas cuando son interpretados por los flautistas y cantados en el teatro, y por tales leyendas convocan premios para aquel que logre la más patética representación de la historia en palabras o en música, pero expulsarían de la ciudad a quien afirmara que no tuvo lugar nin-
10 guno de estos sucesos. ¡A tal grado de locura ha llegado la masa y tan absolutamente se ha apoderado de ella la jactancia! [17]. En efecto, desean que la fama sobre ellos

---

[14] Argumento de *Los Siete contra Tebas*, de Esquilo, que nos dice, en la *hypóthesis* o argumento, que esta obra formaba parte de una trilogía (*Layo, Edipo, Los Siete*), a la que seguía un drama satírico llamado, precisamente, la *Esfinge*. ¿Alude Dión a esta trilogía de Esquilo? Nos parece indemostrable, aunque sea posible que la trilogía existiera todavía en tiempos de Dión.

[15] Anfión, hijo de Zeus y de Antíope, era hermano gemelo de Zeto. Recién nacidos fueron expuestos los niños en el monte y recogidos y criados por un pastor.

[16] Éste era el argumento de la tragedia de Esquilo hoy perdida, *Níobe*. Cf. A. NAUCK, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889^2, págs. 50-51, 228-229; W. SCHADEWALDT, *Die Niobe des Asichylos*, Heidelberg, 1934, y A. WARTELLE, *Bibliographie d'Eschyle*, París, 1978, *s.v.*, pág. 667.

[17] El desprecio del vulgo y de su vanidad es uno de los tópicos más frecuentes entre los filósofos y escritores de la época. La jactancia, la fama y el miedo a los sufrimientos y a la muerte son temas muy fustigados en la predicación de tendencia cínica.

alcance la mayor difusión posible; pero nada les importa qué clase de fama. En términos generales, los hombres no quieren sufrir penalidades por cobardía, porque tienen miedo de la muerte y de los sufrimientos, pero tienen en mucha estima recordarlos cuando ya los han sufrido.

Pero yo, no por congraciarme con vosotros [18], ni por contender con Homero, ni por emular su fama, intentaré demostrar todo aquello que me parece haber dicho como embuste sobre los hechos ocurridos aquí, tratando de argumentar que de ninguna otra fuente proceden más que de su propia poesía, y para salir por los fueros de la verdad, especialmente por Atenea, que no se crea que destruyó injustamente su ciudad ni que tuvo sentimientos contrarios a los de su padre, y no menos por Hera y por Afrodita, porque es absurdo decir que la consorte de Zeus no consideraba a su marido como juez suficiente de su belleza, viéndose obligada, por el contrario, a complacer a uno

11

12

[18] *Propositio*, parte del discurso que trata de precisar los hechos. El exordio ha concluido con un entimema (cf. la edición de L. RHODAMANN, 1604, págs. 229-230) que hace un análisis retórico de este discurso: *Ego Dion perspectum habeo homines difficulter vera doceri et falsa dedoceri. Ideo non miror si haec vera contra Homeri mendacia non persuasero. Assumptio... insignem locum continet de dupplice difficultate, docendi vera et dedocendi falsa... posterius autem Enthymema absolvitur per crypticam ellipsium assumptionis seu minoris et ordinis inversionem*. Toda la argumentación del exordio se resume en la *propositio*, siguiendo el mismo orden. Los hombres, que se atribuyen la fama a causa de los gestos de sus antepasados, solamente obligados escuchan la verdadera historia acerca de ellos. Por eso, vosotros, troyanos, no escucháis con ánimo imparcial esta historia verdadera acerca de vuestros antepasados. Después de resumir las ideas principales del exordio, insiste en que los embustes sobre los troyanos tienen su origen en la poesía de Homero, y en la *argumentatio* trata de demostrar esta tesis recurriendo a un triple ejemplo, representado por dos diosas y un dios.

de los pastores del Ida [19], y que tuvo que disputar la primacía en defensa de su hermosura con Afrodita, ella, que se jactaba de ser la más augusta de las hijas de Crono, como el propio Homero lo expresó en aquel verso:

Y Crono, el de mente astuta, me engrendró a mí la más [*augusta* [20];

13 y, además, dice que se comportó rencorosamente con Paris, ella, que le permitió actuar como árbitro en el jucio, siendo así que ninguno de los mortales cuando se somete a un arbitraje mira al árbitro como enemigo, si pronuncia un fallo en contra suya. Y es, ciertamente, extraño que Afrodita concediera un don tan deshonroso, tan injusto, y tan perjudicial, y no tuviera en cuenta ni a Helena, que era su propia hermana, ni a Alejandro, que había fallado en su favor, sino que le obsequió con una boda en la que él personalmente iba a perecer y también sus padres y su
14 patria. Además, tampoco hay que pasar por alto la situación de Helena que, considerada como hija de Zeus, llegó a ser muy famosa no por la iniquidad de un nombre para vergüenza, sino que fue celebrada como diosa por los griegos a causa de su virtud [21].

Sin embargo, algunos sofistas, aunque este discurso trata de asuntos tan importantes, me acusarán de crimen de impiedad, por disertar en contra de Homero, y me acusarán

---

[19] Paris-Alejandro fue en su juventud pastor en el monte Ida, y, cuando las tres diosas disputaron por la belleza, lo eligieron como árbitro del *kallisteîon*. Paris asignó el primer puesto a Afrodita y ésta le dio como premio a Helena. Para Dión, en este discurso, el juicio de las tres diosas es absurdo. Con el juicio de las tres diosas comienza la *argumentatio*.

[20] *Il.* IV 59.

[21] La tesis de la inocencia de Helena es una de las principales del discurso.

de haberlo calumniado ante unos incautos muchachos, por los que me preocupo menos que por los simios [22].

Así, pues, en primer lugar, cuentan que Homero, obligado por la pobreza y por la necesidad, estuvo mendigando por la Hélade. Y piensan que es imposible que un hombre en tal situación no propale embustes para deleite de quienes recibía dádivas, y que no contara aquellas historias que a los donantes iban a servir de gozo [23]. Pero aseguran que los mendigos actuales nada cuerdo dicen, y nadie citaría como testigos a ninguno de ellos en defensa de ninguna causa, ni los elogios que de los mismos proceden se aceptarían como verdaderos. En efecto, se sabe que todo lo dicen adulando, obligados por la necesidad. En segundo lugar, cuentan que unos concedieron su merced a Homero como pobre y otros se la otorgaron como a loco, pero más bien se cree que sus contemporáneos reconocieron su locura, más cuando decía la verdad que cuando estaba mintiendo. Tampoco en esto critico a Homero, pues no hay objeción en que un sabio ande mendigando y parezca que está loco. Pero afirmo que, según el parecer que aquellos hombres tenían de Homero y de tales hechos, es lógico conjeturar que ninguna de las historias referidas por él fuera sensata.

Además, ni siquiera creen en que el embuste fuera connatural en Homero y que se sirviera de tal engaño. Por ejemplo, la mayoría de las veces introduce en sus poemas a Odiseo mintiendo, pero a éste especialmente lo colma

[22] ¿Fue pronunciado este discurso en un colegio de efebos?

[23] Dión compara a Homero con la «multitud de poetas» de su tiempo, «que recitaban sus versos» en las grandes solemnidades. Cf. Discurso VIII 9, en donde aparecen «los malhadados sofistas», poetas de feria, prestidigitadores, adivinos, leguleyos, mercaderes. Todo un catálogo de oficios indeseables en la obra dionea.

de elogios; también de Autólico [24] asegura Homero que está perjurando, y refiere que este don le fue otorgado por Hermes [25]. Acerca de los dioses, todos, por así decirlo, reconocen que Homero no ha pronunciado ni una sola verdad, lo aseguran incluso aquellos que lo ensalzan mucho y se ven forzados a procurarle defensas como ésta: no manifestó estas cosas expresando sus sentimientos, sino ha-
18 blando en enigmas y metáforas [26]. ¿Qué objeción, pues, existe para que él se exprese así cuando habla de los dioses? Todo aquel que habla de los dioses no expone la verdad abiertamente, sino todo lo contrario, se expresa de forma que los oyentes acojan sus palabras como engañosas, aunque por ello no obtenga ninguna utilidad. ¿Cómo un individuo tal va a abstenerse de proferir mentiras a costa de los hombres, cuando incluso presenta a los dioses en sus poemas soportando dolores, lamentándose, heridos y casi muertos [27]? En efecto, no menciono todavía los adulterios, las trampas y las faltas de garantía entre los dioses [28], recordadas anteriormente por muchos otros. No quie-

[24] Hijo de Hermes y abuelo de Odiseo famoso por sus embustes; cf. *Od.* XIX 394 ss.

[25] Dios del mercado, de las trampas y de los engaños. Para muchos pueblos antiguos, el engaño en los negocios era una habilidad encomiable.

[26] Dión se refiere al método alegórico aplicado en la interpretación de los poemas de Homero, que el prusense practica en otros discursos.

[27] En *Il.* V 335 ss., Diomedes persigue a Afrodita, rasguñando con su pica la tierna mano de la diosa; y en 855 ss., Ares desea quitar la vida a Diomedes, pero éste, protegido por Atenea, logró herir al dios, el cual bramó tan fuertemente que aqueos y teucros comenzaron a temblar.

[28] En *Od.* VIII 313 ss., Afrodita y Ares fueron sorprendidos en flagrante adulterio por Hefesto, esposo de la diosa de bellas coronas, siendo aprisionados por lazos invisibles y artificiosos. Los dioses Posidón, Hermes y Apolo entraron a ver el espectáculo; las diosas, por pudor, se quedaron a la puerta. Posidón le prometía compensaciones económicas si soltaba a los adúlteros, pero Hefesto no se fiaba de tales promesas.

ro plantear una acusación contra Homero, sino que deseo únicamente demostrar cómo ha ocurrido la verdad. Porque en algún momento también me convertiré en su defensor, cuando me parezca que actúa bien. Pero afirmo esto: no teme la mentira ni la considera como la más vergonzosa de todos los defectos. Pero, por ahora, omito enjuiciar si tal comportamiento está bien o mal. 19

Así, pues, pasando por alto todo aquello [29] que, en lo concerniente a los dioses, parece que ha compuesto en sus poemas de forma chocante e indecorosa para ellos, solamente afirmo lo siguiente: no duda Homero en repetir conversaciones de los propios dioses, describe aquellas que tuvieron entre sí, y no sólo las que pronunciaron en público cuando estaban presentes todas las deidades, sino aquellas otras que en privado mantenían unos dioses con otros. Así, por ejemplo, cuando Zeus se irritó con Hera por el engaño y derrota de los troyanos [30]. Y, anteriormente, cuando Hera, en una conversación con Afrodida, le pedía drogar a su padre y entregarle los encantos del amor y el cinturón que contiene todas las seducciones, solicitándole este filtro, como es lógico, en absoluto secreto [31]. Pues no es verosímil que nadie conociera tales intimidades; ni siquiera entre los humanos se sabe si marido y mujer tienen diferencias, aunque a veces discutan entre sí con insultos mutuos. Sin embargo, Homero representa en sus poemas a Odiseo tratando de arreglar su porvenir en secreto, y no le parece que éste sea un mero charlatán, cuando refiere los discursos que hubo entre los dioses acerca de él mis- 20

[29] Se trata de una preterición. Dión acusa a Homero, a) de conocer los secretos de los dioses, b) de conocer la lengua divina.

[30] *Il.* XV 1-77.

[31] *Ibid.* XIV 153-223.

mo [32]. Pues asegura que Odiseo se lo oyó decir a Calipso y que ella tuvo conocimiento del hecho por obra de un dios; pero sobre sí mismo nada de eso dijo, si había sido
21 informado o no por algún dios. Despreciaba a los hombres tanto, que no le hubiese importado si en sus poemas no hubiera dicho ninguna verdad. Tampoco creía Homero que debiera convencer a nadie de cómo conocía los discursos que tuvieron lugar entre los dioses. Pues aseguraba que lo oyó decir todo y logró convencer a muchos. Cuenta también la unión de Zeus con Hera, que tuvo lugar en el monte Ida, y las palabras que Zeus pronunció antes de esta unión, como si personalmente hubiese sido un testigo presencial de vista y también de oídas, y no le hubiese constituido ningún obstáculo, según parece, la nube con la que Zeus se rodeó para no ser visible [33].

22 Y a todas estas consideraciones Homero ha añadido el siguiente toque final, para que no dudemos que entendía a los dioses. Nos habla como si fuera un experto de la lengua divina, asegurando que aquella no es la misma que la nuestra y que no aplica los mismos nombres que nosotros a diferentes cosas. Y ejemplifica esto con un pájaro, al que dice que los dioses llaman «Calcis» y los hombres «Cimindis», y en segundo término, recurre a un lugar que hay delante de Troya, al que los hombres llaman «Batieya» y los dioses lo designan como «Tumba Mirina»,
23 y por último, con el ejemplo de un río, cuando dice que entre los dioses no se le llama «Escamandro», sino «Janto» [34]. Él, en lo sucesivo, lo denomina así en sus poemas,

[32] *Od.* V 137 ss., VII 263 ss.

[33] *Il.* XIV 342 ss.

[34] De las dos recensiones, prácticamente idénticas, que transmiten los manuscritos sobre la lengua de los dioses, elegimos la más divulgada en-

como si se le hubiese permitido no sólo mezclar los demás dialectos de los griegos y hablar unas veces en eolio, otras en dorio, y otras en jonio, sino expresarse a menudo como Zeus. Y no he dicho todos estos razonamientos, como ya advertí, para plantear una acusación, sino para manifestar que Homero fue el más osado de los hombres para propalar embustes, y no era menos atrevido ni serio cuando mentía que cuando decía la verdad. Pero, si se examinan así las 24 cosas, aparece que no son increíbles ni de poca importancia los hechos en los que afirmo que ha mentido; al contrario, los engaños humanos se considerarán pequeños en comparación con los divinos y con sus enormes embustes.

Por eso, después que Homero decidió contar la guerra de los griegos contra los troyanos, no comenzó de forma rectilínea desde el principio, sino allí donde le deparó el azar, y este mismo comportamiento lo observan los mentirosos: tuercen y retuercen los argumentos y no quieren exponer nada ordenadamente, porque de esta manera no son descubiertos tan fácilmente, a no ser que quienes así obran sean refutados por la trama misma. Es posible ob- 25 servar esta práctica tanto en los tribunales de justicia como en otras actividades, cuando los hombres mienten con cierta habilidad. Cuando algunos quieren hacer una demostración de los hechos, tal y como sucedió cada uno en particular, los exponen de modo que lo primero sea lo primero, lo segundo sea lo segundo y el resto sucesivamente [35]. Así pues, ésta es una razón por la que Homero no comenzó

tre los editores. En su edición, H. VON ARNIM, págs. 120-121, reproduce ambos a doble columna. Sobre la lengua de los dioses, cf. nuestras nn. 8 y 11 al Discurso X 23.

[35] Dión expone unos principios metodológicos sobre el arte del discurso que eran lugar común en la enseñanza retórica de su tiempo.

el poema según el orden natural, y la otra razón, porque maquinó ocultar el principio y el fin y mantener una opi-
26 nión contraria acerca de los mismos hechos. Por eso, no se atrevió a contar directamente el principio ni el fin, ni prometió que diría algo sobre ellos; al contrario, si los menciona en algún pasaje, lo hace de paso y brevemente, y es manifiesto que perturba los argumentos, pues no tiene seguridad en estas partes y no pone empeño en hablar de buen grado. Y esto mismo sucede con los mentirosos la mayoría de las veces, de tal forma que dicen unas cosas acerca del asunto y dan vueltas sobre ello; pero lo que en realidad quieren ocultar, no lo exponen al hablar; tampoco mantienen la atención del oyente, ni colocan los hechos en su propio lugar, sino que los ocultan muy especiosamente, y lo hacen, ya sea por disimulo, ya sea porque les da vergüenza de las mentiras, ya sea porque así demoran aproximarse al nudo de la cuestión, sobre todo cuando
27 se trata de hechos graves. Por eso, los mentirosos, cuando llegan a ese punto, no levantan la voz. Y algunos de ellos balbucean y se expresan atropelladamente. Otros se comportan como si nada supiesen por sí mismos, sino que hablan como si hubiesen oído contar los hechos a otras personas. Por el contrario, quien dice la verdad habla expresándose confiadamente y sin omitir nada. Por eso mismo, Homero no ha contado directamente los hechos relativos al rapto de Helena, ni hace uso de la libertad de palabra en la exposición de los mismos ni en lo que se refiere a la destrucción de la ciudad. Sin embargo, aunque es muy audaz, como he dicho, se somete y es vencido, porque sabe que está diciendo lo contrario a la verdad y falsificando el capítulo principal de su argumento.

28 ¿O por qué otro sitio debía comenzar más que a partir del delito mismo e insolencia de Alejandro, por cuya causa

se suscitó la guerra, puesto que todos los lectores de su poesía se indignarían y disputarían, a la vez, deseosos de ver el desenlace, y nadie tendría misericordia de los troyanos, por los sufrimientos que habían padecido? Pues de esta forma tendría una audiencia más benévola y mejor dispuesta. Por otra parte, si hubiese querido contar las des- 29 gracias mayores y más terribles, y los padecimientos de toda clase, y las desdichas, y todos aquellos episodios que cualquiera deseaba especialmente escuchar, ¿qué motivo de inspiración mayor o más solemne habría tenido que contar la destrucción de la ciudad? Realmente en ningún sitio habría encontrado para su historia mayor número de hombres, refugiándose unos junto a los altares de los dioses, combatiendo otros en defensa de sus hijos y de sus esposas, ni tantas mujeres o jóvenes, incluso de sangre real, que eran llevadas a otra tierra para ignominiosa esclavitud, arrancadas unas a sus esposos, a sus padres y a sus hermanos, y otras de las estatuas mismas de los dioses, mientras ven a sus maridos entrañables yaciendo en un charco de sangre, impotentes de decirles su último adiós y de cerrar sus ojos, mientras contemplan a sus tiernas criaturas abatidas cruelmente en el polvo, ni tantos templos de 30 dioses devastados por las llamas, ni mayor cúmulo de riquezas arrebatado por la fuerza, ni una ciudad entera ardiendo desde la cúspide, ni mayor griterío o golpe de espada y también de fuego, cuando unos eran perseguidos de muerte y otros arrojados fuera de combate; los pasajes que hacen hablar a Príamo brevemente, como si el porvenir ya hubiese ocurrido [36], aunque podría haber contado, como hubiese querido, las desgracias que le deparaba el destino cual si él estuviera presente, y todo aquello que suele con-

[36] *Il.* XXIV 239 ss.

tar de los demás episodios de terror, cuando acorta lo extenso y amplía lo breve [37].

31 Si Homero, por cierto, hubiese querido contar la muerte de héroes ilustres, ¿cómo habría omitido la de Aquiles, la de Memnón, la de Antíloco, la de Áyax, y la del propio Alejandro? ¿Y cómo la expedición de las amazonas y aquel famoso combate tan preclaro y admirable que tuvo lugar

32 entre Aquiles y la Amazona? [38]. Cuando Homero representa al río luchando con Aquiles [39], por contar una historia digna de admiración, y cuando describe el combate de Hefesto y del Escamandro [40], y los triunfos, derrotas y heridas de unos dioses con otros luchando entre sí [41], deseando que todo aquello que narra sea grandioso y magnífico por la penuria de los argumentos, ¿por qué cuantitativa y cualitativamente se pasan por alto tales historias? Una muestra de esto son las palabras pronunciadas por Príamo:

> *desdichado aquel a quien el hijo de Crono, como es sabido, hará perecer en el umbral de su vejez con destino aciago, después de ver muchas desgracias, muertos mis hijos y volteadas mis hijas, sus tálamos destruidos y las tiernas criaturas arrojadas por el polvo en terrible combate y arrastradas las nueras por las*

---

[37] La *makrología* y *syntomía* eran dos procedimientos habituales del arte del discurso en las escuelas de retórica.

[38] Pentesilea, reina de las amazonas, acudió en auxilio de Príamo y de Troya, a raíz de la muerte de Héctor. Entabló un combate singular con Aquiles, quien, al verla herida de muerte, se enamoró perdidamente de ella. La escena fue reproducida varias veces en la pintura antigua. Cf., por ejemplo, *Kylix ática* del Museo de Munich, del segundo cuarto del siglo v, en P. Devambez, *La pintura griega,* Barcelona, 1967, lám. 121.

[39] *Il.* XXI, 221-341.

[40] *Ibid.,* 342-382.

[41] *Ibid.,* 385 ss.

funestas manos de los aqueos. Y a mí mismo por última vez los perros en el portón exterior, voraces, me despedazarán, cuando por fin alguien, con la afilada espada o arrojándome sus dardos, me deje sin vida [42].

Así pues, por estas razones se debe reconocer que Homero o bien fue un juez indocto o ignorante de estos argumentos, de forma que selecciona lo menos importante y lo más trivial dejando a otros los temas mayores y más serios, o no podía, como dije [43], empecinarse en los embustes y en demostrar que la inspiración poética podía ocultar en lo que quería el modo como sucedieron los hechos. 33

Pues también aparece así en la *Odisea*, cuando Homero cuenta los acontecimientos que tuvieron lugar en Ítaca y la matanza de los pretendientes [44]. Pero no sólo osó contar en primera persona los mayores embustes: la leyenda de Escila, del Cíclope, de los ritos mágicos de Circe, y aun el descenso de Odiseo a la mansión de Hades, sino que presenta a Odiseo narrando estas historias a los convidados de Alcínoo [45]. También allí introduce a Demódoco que narra la historia del caballo y de la destrucción de Troya en un canto de sólo unos pocos versos [46]. Y me parece que tampoco se propuso esto al principio, puesto que estos hechos nunca sucedieron sino en el decurso del poema, cuando veía que los hombres lo creían fácilmente 34 35

[42] *Ibid.*, XXII 60-68; cf. n. 2, pág. 470, de la edición de COHOON. Preferimos seguir la tradición manuscrita contra la opinión de otros editores.

[43] Cf. § 11 de este discurso.

[44] Libros XIII-XXIV de la *Odisea.*

[45] Libros IX-XII de la *Odisea.*

[46] *Ibid.*, VIII 500 ss.

en todo; y, mostrando desprecio por ellos y, al mismo tiempo, después de ganarse el favor de los griegos y de los Atridas, me parece que trató de mezclarlo todo, y transfiere los hechos en sentido contrario [47]. Pero en el comienzo dice:

La ira canta, diosa, del Pelida Aquiles
funesta, que imnumerables males a los aqueos causó
y envió al Hades muchas almas de héroes valerosos,
y a sus cuerpos los hizo botín para perros
y aves de rapiña todas. Pero el plan de Zeus se cumplía [48].

36 En estos versos dice que él cantará únicamente la ira de Aquiles y las desdichas y destino funesto de los aqueos, porque padecieron muchos y terribles sufrimientos y gran número de ellos perecieron y quedaron insepultos, pensando que eran los hechos más importantes entre aquellos que sucedieron y más dignos de su poesía, y asegura que en ellos se cumplía el designio de Zeus, como en realidad sucedió.

Pero el subsiguiente cambio de los hechos, con la muerte de Héctor, que eran para solaz de sus oyentes, no los habría previsto en el plan original, ni que, finalmente, Troya sería conquistada, pues tal vez no había decidido aún dar 37 la vuelta a todo el argumento. Posteriormente, cuando quiere exponer la causa de los sufrimientos, pasando por alto a Paris y Helena, cuenta las bagatelas de Crises y su hija [49].

---

[47] La principal tesis del discurso es la defensa de la victoria de los troyanos frente a la derrota de los griegos, cf. §§ 118 ss.

[48] *Il.* I 1-5.

[49] Sacerdote de Apolo cuya hija había sido hecha prisionera por Aquiles. Aparece al comienzo de la *Ilíada* solicitando la devolución de su hija a los aqueos y, particularmente, a Agamenón. Al no concedérsela, Apolo envió la peste al ejército. Cf. *Il.* I 11-52.

Por eso, yo explicaré la historia [50] según la aprendí de un sacerdote egipcio, que vivía en Onufis [51], porque la contaba muy bien, mientras se burlaba de muchas otras historias de los griegos [52], en la idea de que no conocían la verdád en la mayor parte de sus leyendas; y, usando principalmente de este ejemplo, decía: «están convencidos de que Troya fue conquistada por Agamenón y que Helena fue seducida por el amor de Paris, cuando vivía con Menelao. Y están tan completamente convencidos de estos hechos, después de haber sido engañados por un solo hombre, que incluso todos ellos lo afirmarían con juramento.»

38 Afirmaba el sacerdote que toda la historia de los tiempos antiguos había sido escrita por ellos, una parte en los templos, otra en algunos obeliscos, pero que algunos sucesos eran recordados solamente por unos pocos y que, dado que las columnas habían sido destruidas, tampoco se otorgaba crédito a muchas de las inscripciones que había en los obeliscos por la ignorancia e indiferencia de las últimas generaciones. Añadía que las historias sobre la guerra de Troya estaban entre las más recientes. En efecto, Menelao, cuando llegó hasta ellos, había referido cómo sucedió todo.

39 Cuando le rogué que me lo relatara, al principio no quería, alegando que los griegos son jactanciosos y que, como son muy ignorantes, se consideran a sí mismos muy

[50] Al igual que en el caso de la sacerdotisa-pastora de Arcadia (I 82 ss.) y del cazador de Eubea (VII-1-82), Dión interviene en la acción y pone su discurso en boca de un personaje. Si hemos de dar crédito a Dión, al igual que en los pasajes citados, el prusense estuvo en Egipto.

[51] Aldea egipcia no identificada. Probablemente situada en un lugar apartado como corresponde a la técnica de las *novellae* dioneas.

[52] Era un tópico literario oponer la reciente historia griega frente a la antigüedad de las tradiciones egipcias: recurso utilizado ya por HERÓDOTO en su libro II.

versados. «No hay enfermedad más difícil que ésta, ni en un sólo hombre ni en la colectividad, que cuando un cualquiera, a pesar de ser muy ignorante, se considera a sí mismo muy sabio. Porque no es posible que tales hombres
40 se liberen de su ignorancia. Y os encontráis en una situación tan ridícula —proseguía el sacerdote— por haber enjuiciado la historia a partir de esos poemas, que de cualquier otro poeta que continuara el relato de Homero y escribira en sus versos estas mismas historias sobre Helena, como creo que fue Estesícoro, aseguráis que ha sido cegado por Helena [53], puesto que está mintiendo, y que nuevamente hay que dirigir la mirada al que escribió el argumento en sentido contrario. Y, cuando alegan estas razones, aseguran que absolutamente en nada la poesía de Homero
41 resulta menos verdadera. Y decís que Estesícoro en la oda del libro segundo canta que Helena no navegó a ninguna parte [54]. Sin embargo, algunos otros sostienen que, cuando Helena fue raptada por Alejandro, vino acá, hasta nosotros, en Egipto [55]. Y aunque se trata de un asunto tan

[53] Cf. n. 15 al Discurso *II*.

[54] «No es verdad ese relato: ni te embarcaste en las naves de hermosos bancos ni llegaste a la ciudadela de Troya» (fr. 55 [*PMG*], trad. de F. Rodríguez-Adrados, *Lírica griega arcaica* [*Poemas corales y monódicos*], B.C.G. 31, Madrid, 1980 [1.ª reimp. 1986], pág. 214). La expresión de Dión *en têi hýsteron ōidêi* ha de interpretarse como «una composición ⟨escrita⟩ en segundo lugar», y corroboraría la tesis, según la cual Estesícoro escribió dos palinodias (cf. Rodríguez-Adrados, *op. cit.*, págs. 210-213). Ya fueran dos palinodias o dos partes de una misma palinodia, aparece demostrado por este pasaje que en la segunda, es decir, en la última oda, eximía a Helena de toda culpa.

[55] En la *Helena* de Eurípides, la protagonista hace el papel de esposa amante y fiel a su marido. Parece que están probadas las coincidencias entre la tragedia euripidea y el *Elogio de Helena* del sofista Gorgias. Ambas obras exculpaban a los protagonistas de adulterio y de responsa-

dudoso y está envuelto en una ignorancia tan profunda, ni siquiera son capaces de sospechar engaño.» Y aseguraba 42 que la causa de esto consiste en que los griegos son amantes de los placeres. «Aquellas cosas que oyen a uno que habla de forma amena, las aceptan también como verdaderas; no sólo conceden a los poetas mentir en todo lo que quieran, sino, además, declaran que ellos tienen esta licencia y privilegio [56] y, al mismo tiempo, otorgan su credibilidad a los hechos que ellos cuentan, incluso los citan algunas veces como testigos en los asuntos que dudan.» Pero que, entre los egipcios, no es lícito expresar nada en verso, y carecen absolutamente de poesía [57], pues saben que ésta es un hechizo de placer en el oído. «Y en consecuencia —decía— así como los sedientos no tienen ninguna necesidad de vino, sino que les basta beber agua, de igual manera los que desean la verdad no necesitan de los versos, sino que les sobra con escuchar sencillamente la verdad. La poesía, sin embargo, induce a escuchar menti- 43 ras, así como el vino impulsa a beber sin necesidad.»

Pues bien, intentaré referir la historia como la oí de boca de aquél, añadiendo las razones por las que me pare-

---

bilidad por la guerra de Troya. Cf. A. Tovar, «La *Helena* de Eurípides», en *Estudios sobre la tragedia griega*, Madrid, 1966, págs. 107-138.

[56] Los principios expuestos sobre crítica literaria evocan a Horacio, *Epístola ad Pisones* 6-10: *...librum / persimilem, cuius velut aegri somnia, vanae / fingentur species, ut nec pes nec caput uni / reddatur formae. Pictoribus atque poetis / quidlibet audendi semper fuit aequa potestas.* Cf. Arist., *Poética* 1451a-1451b.

[57] Se trata de una idea errónea. Los estudios modernos de egiptología, además de una literatura mayoritariamente religiosa y sapiencial, nos aportan composiciones de notable lirismo en las que se habla del amor con gran refinamiento sensual e, incluso, las mujeres expresan con viveza sus sentimientos y deseos; cf. L. Thoorens, *De Summer a la Grecia Clásica*, Barcelona, 1977, págs. 89-90.

ció que sus palabras eran verdaderas. Decía, pues, el sacerdote, que Tindáreo llegó a ser en Esparta un hombre sabio y un gran rey. «Él y Leda tuvieron dos hijas, con el mismo nombre con que nosotros acostumbramos a llamarlas: Clitemestra y Helena, y dos hijos, gemelos bizarros, insignes

44 y los mejores de todos los griegos [58]. Era Helena muy celebrada por su belleza y llegó a tener muchos pretendientes, siendo aún una jovencita de pocos años, y fue raptada por Teseo, que era rey de Atenas. Los hermanos de Helena salieron inmediatamente contra el país de Teseo y, después de saquear su ciudad, recuperaron a su hermana y, al resto de las mujeres que habían capturado, las dejaron libres. Pero se llevaron prisionera a la madre de Teseo [59], para infringirle un castigo de igual a igual. Fueron tan excelentes luchadores que podían enfrentarse a la Hélade entera y subyugarla fácilmente, si lo deseaban.»

45 Yo le manifesté que también entre nosotros se cuenta esta misma historia, y añadí que yo mismo había visto en Olimpia, en la cámara posterior del templo de Hera, un memorial del rapto de Helena en una arqueta de madera dedicada por Cipselo [60]. Esta arqueta representa a los Dioscuros [61] en posesión de Helena, sentada sobre la cabeza de Etra y asida a sus cabellos. También hay una inscripción grabada en antiguos caracteres.

46 «A continuación —proseguía el sacerdote—, Agamenón, por miedo a los Tindáridas (pues sabía que era extranjero y que gobernaba a los argivos como un advenedi-

[58] Cástor y Pólux.

[59] Etra.

[60] Tirano de Corinto. También Pausanias describe esta arqueta en V 17, 5 ss.

[61] Literalmente: «Hijos de Zeus», es decir, Cástor y Pólux.

zo), deseaba trabar con ellos lazos de parentesco y, por eso, se casó con Clitemestra. Y pretendía desposar a Helena con su hermano, pero ninguno de los griegos decía que lo iba a permitir, pues todos ellos juzgaban aquel enlace más conveniente para sí mismo por su linaje que para Menelao, que era un descendiente de Pélope. Llegaron también muchos pretendientes de fuera de Grecia, atraídos tanto por la fama que rodeaba a su belleza como por el poderío de sus hermanos y de su padre.»

47 Pues bien, me parece que también decía en esto la verdad, porque cuentan que la hija de Clístenes [62], tirano de Sición, se casó con un hombre de los que vinieron de Italia [63], y que, además, Pélope, que vino de Asia, se casó con Hipodamía, hija de Enómao, y Teseo con una de las amazonas [64] que habitaban junto al río Termodonte [65]. Y, como aquél decía, «también Io [66] vino hasta Egipto para ser entregada en matrimonio, y sin embargo no llegó convertida en ternera, como espoleada por un tábano.» 48 Y de esta forma, porque era una costumbre dar y recibir esposas unos de otros, aunque estaban separados de los más famosos por grandes distancias, también Alejandro manifestó que había venido como pretendiente, confiando en el poderío de su padre que era el rey de casi toda Asia,

[62] Llamada Agarista. Tuvo muchos pretendientes.

[63] Esmindridis de Síbaris.

[64] Antíope.

[65] Río del Ponto en Temiscira, donde se situaba el país de las Amazonas.

[66] Hija de Ínaco, rey de Argos, y sacerdotisa de la Hera Argiva. Fue amada por Zeus a orillas del lago de Lerna, pero muy pronto Hera sospechó de la aventura; entonces, Zeus la transformó en novilla y se la ofreció a Hera como presente. Ésta la puso bajo la vigilancia de Argo y, muerto éste por Hermes, la diosa le envió un tábano para enfurecerla.

y porque tampoco Troya estaba muy distante y, sobre todo, siendo ya los Pelópidas [67] señores de la Hélade y existiendo tan asiduas relaciones entre los dos pueblos.
49 Paris vino con muchas riquezas y con gran equipo para los esponsales, distinguiéndose, además, por su prestancia. Él, personalmente, entabló conversaciones con Tindáreo y con los hermanos de Helena hablando mucho del imperio de Príamo, de la amplitud de sus recursos y del resto de su poderío, y haciendo hincapié en que la sucesión al trono le pertenecía. Afirmó, sin embargo, que Menelao era una persona privada, puesto que la prerrogativa real correspondía a los hijos de Agamenón, no a él. Además, como hombre que gozaba del favor divino, aseguraba también que Afrodita le había prometido un espléndido matrimonio entre los mortales. Y, en consecuencia, él había escogido a su hija, aunque le hubiera sido posible elegir a cualquier muchacha de Asia, si así lo hubiere deseado, o a cualquier
50 princesa de los egipcios o de los indios. Aseguraba, en efecto, que personalmente era rey de todos los demás pueblos comenzando desde Troya hasta Etiopía; pues entre los etíopes reinaba su primo Memnón, que era hijo de Titón, y éste hermano de Príamo; y exponía otras muchas razones convincentes y ofrecía presentes a Leda y a los demás parientes, tantos y tan cuantiosos, que todos los griegos juntos no hubiesen podido darlos.

Y decía, además, que también él era pariente de Helena, pues Príamo era descendiente de Zeus, y había oído decir que, tanto ellos como su hermana, habían sido engendrados por Zeus. Y que no hacía caso a Agamenón ni a Menelao por la circunstancia de echarle en cara su patria, puesto que también ellos eran frigios, oriundos del

[67] Agamenón y Menelao.

Monte Sípilo. Que, precisamente, era mucho mejor para Tindáreo establecer vínculos de afinidad con los reyes de Asia, que con los inmigrantes procedentes de aquella región. Y que ya Laomedonte había dado en matrimonio su propia hija, Hesíone, a Telemón, pues éste había ido a Troya como pretendiente en compañía de Heracles, quien lo llevó porque era amigo y huésped de Laomedonte. Así, Tindáreo deliberaba en compañía de sus hijos una res- 51 puesta a estas proposiciones. Y, cuando ellos examinaron detenidamente el asunto, creyeron que no sería mal partido establecer relaciones de parentesco con los reyes de Asia. La familia de los Pelópidas ya tenía a Clitemestra, que vivía con Agamenón. Por lo demás, si se asociaban con Príamo por lazos de afinidad, serían dueños de la situación allí y nadie impediría que ellos gobernaran en Asia y en toda Europa.

Y a esta decisión se oponía Agamenón, pero era con- 52 vencido con argumentos justos. Porque Tindáreo decía que le bastaba tenerlo como yerno a él solo, y al mismo tiempo reforzaba su razonamiento manifestando que no le convenía compartir una situación de igualdad con su hermano, ya que de esta forma Menelao podría conspirar más fácilmente contra él. En efecto, tampoco Tiestes [68] debería haber sido tan benévolo con su hermano Atreo. Y, especialmente, procuraba disuadirlo cuando le hacía ver que los demás pretendientes griegos no iban a tolerar una negativa: ni Diomedes, ni Antíloco [69], ni Aquiles; al contrario, le declararían la guerra; y que correría el riesgo de hacer enemigos suyos a los más poderosos de los helenos. Así, pues, era mejor no dar motivo de comenzar una gue- 53

[68] Cf. n. 10.

[69] Hijo de Néstor.

rra y una discordia civil entre los griegos. Agamenón, sin embargo, según decía el sacerdote, soportaba esto mal, pero no podía impedir el proyecto de Tindáreo. Y, de esta manera, Alejandro recibió como esposa a Helena, conforme a derecho, después de haber inclinado a su favor a los padres de la joven y a sus hermanos. Y regresó Alejandro a su patria llevándosela con gran admiración y alegría. Y tanto Príamo como Héctor y todos los demás se deleitaron con aquella boda, y recibieron a Helena con sacrificios de acción de gracias y plegarias.

54 «Pero examina —continuó el sacerdote— la endeblez de la historia contraria. ¿Puedes imaginar que sea posible, en primer lugar, que alguien pueda enamorarse de una mujer a la que jamás ha visto y, en segundo término, que pueda persuadirla a abandonar a su marido, a su patria y a todos sus deudos, más aún, según creo, siendo madre de una pequeña hija, para escaparse con un extranjero? Porque, a causa de esta insensatez, inventaron la fábula de Afrodita, que es todavía mucho más descabellada que 55 estos embustes. Pero, si Alejandro planeó llevarse a Helena, ¿cómo permitieron esta acción su padre, que no sólo no era tonto, sino que, parece que tenía reputación de muy inteligente, y también su madre? Y ¿cómo es lógico que Héctor, tiempo después, le eche en cara a Paris el rapto y le haga reproches por él, según dice Homero? He aquí, en efecto, sus palabras:

¡Mal Paris, hermoso de fachada, loco por las mujeres, [seductor,
deberías ser un no nacido o haber muerto célibe!
Pues no te valdrá la cítara y dones de Afrodita,
la cabellera y la hermosura, cuando ruedes en el polvo [70].

[70] *Il.* III 39-41, 54.

¿Cómo es que desde el primer momento acogieron a Paris, si había cometido tal afrenta? ¿Y cómo Héleno, con ser adivino, no lo predijo, ni tampoco Casandra, la inspirada por el dios? Y añade a estos dos a Antenor, reputado por su saber. Pero luego se indignaban y se golpeaban el pecho por lo sucedido, cuando les hubiera sido posible impedir que se llevaran a Helena lejos de su hogar. 56

»Para que puedas conocer el exceso de petulancia y ver cómo los embustes se contradicen entre sí, te referiré el resto de la historia. Cuentan, en efecto, que, pocos años antes, Heracles había saqueado Troya por un pretexto liviano, al irritarse por unos caballos. Laomedonte le habría defraudado después de haberle prometido obsequiarle con ellos.»

Y me acordé de los versos en los que Homero hace mención de esta historia: 57

⟨El valeroso Heracles, de corazón de león,⟩
el cual vino en una ocasión a Troya en busca de los
[caballos de Laomedonte,
y con solo seis naves y uno pocos hombres
consiguió saquear la ciudad de Ilión y desalojó sus calles [71].

«Así, pues —prosiguió el sacerdote—, tampoco en esto cuentan la verdad. Porque ¿cómo es posible que, en tan corto espacio de tiempo, una ciudad, que ha sido arrasada y despoblada, tenga tan gran auge y crecimiento, que llegue a ser la mayor de todas a lo largo de Asia? ¿Y cómo fue posible que Heracles, viniendo únicamente con seis navíos conquistara una ciudad que era inexpugnable desde hacía mucho tiempo y que, en cambio, los aqueos, a pesar de venir con mil doscientas naves no fueran capaces de

[71] *Ibid.*, V 640-643.

tomarla? ¿Y cómo se explica que Heracles dejara reinar a Príamo, después de haber dado muerte a su padre, en la idea de que era el más hostil de todos sus enemigos, y no designara a otro cualquiera como gobernante del país? 58 Y si esto fue así, como dicen, ¿por qué los troyanos y Príamo no tuvieron pánico a una hostilidad contra los griegos, sabedores de que también anteriormente, aunque nada reprochable habían perpetrado, perecieron sin embargo y fueron arrasados? ¿Y cómo, a pesar de recordar muchos la forma en que ocurrió aquel saqueo, ninguno de ellos —decía el sacerdote— tuvo en cuenta nada de lo sucedido y puso objeciones a Alejandro?

»¿Y de qué manera, después de llegar Alejandro a Grecia, pudo intimar con Helena e intercambiar palabras con ella y, finalmente, cómo logró persuadirla para escaparse, convenciéndola de que no se preocupase por sus padres, ni por su patria, ni por su marido, ni por su hija, ni por su prestigio entre los griegos, y de que no tuviera miedo de los hermanos que todavía estaban vivos [72], quienes, en una ocasión anterior, cuando fue raptada por Teseo la reivindicaron y no quedaron indiferentes ante su rapto? 59 Porque, si, en el primer supuesto, Menelao estaba presente en su casa, ¿cómo le pasaron inadvertidos estos acontecimientos? Y si, en otro supuesto, el esposo se encontraba ausente, ¿cómo es posible que una mujer entre en familiaridad con un huesped extranjero y que ninguno de los otros advirtiera la trama, o que, cuando la advirtieran, la ocultaran y, más aún, que Etra, la madre de Teseo, que estaba como prisionera en Esparta, se marchara con ella? ¡Pues no era suficiente que la hija de Piteo sirviera como esclava en Esparta, sino que deseara, además, *marcharse* con He-

[72] Cástor y Pólux.

lena a Troya! ¡Y Alejandro podía ejecutar su obra tan impunemente, que no sólo se contentó con raptar a la señora, sino que además se llevó sus joyas y posesiones! ¿Y cómo es que no se le opuso nadie, ni de los familiares de Menelao, ni de los de Tindáreo, ni de los propios hermanos de Helena, a pesar de que en aquella época había naves en Laconia, y todavía el hecho resulta más inexplicable en los primeros instantes, teniendo que hacer el camino a pie desde Esparta hasta el mar y habiéndose divulgado con rapidez, como es lógico, la noticia del rapto? De esta forma, pues, no pudo ser posible que Helena se marchara con Alejandro, sino que le fue entregada en legítimo matrimonio por libre voluntad de sus parientes. Realmente, sólo así resulta razonable que Etra se marchase con ella y que Helena se llevase sus joyas, porque ninguno de estos hechos es señal de rapto, sino más bien de un matrimonio. 60 61

»Pero, después que Alejandro —según he dicho— se casó con Helena y partió en compañía de ella, Menelao, en primer lugar, tomó muy a mal haber sido rechazado en su proposición matrimonial, echaba la culpa a su hermano y vociferaba que había sido traicionado por él; en segundo lugar, Agamenón, aunque no se preocupaba gran cosa de él, comenzó, sin embargo, a tener miedo de Paris y a sospechar que un día los asuntos de Grecia pudieran interesarle en virtud de aquel matrimonio, y convocó, por eso, a los demás pretendientes de Helena y les manifestó que se les había hecho una burla a todos ellos, que la Hélade era objeto de risa y la mujer más bella, dada en matrimonio, se había ido a vivir entre extranjeros, como si en Grecia no hubiese ninguno digno de ella. Mientras exageraba en su arenga estos hechos, excusaba, sin embargo, a Tindáreo y exhortaba a tener comprensión 62 63

con él, puesto que había sido ofuscado por la magnificencia de los regalos; por el contrario, mostraba a Alejandro como el causante de todo y también a Príamo. Y aconsejaba a los griegos emprender una acción militar contra Troya, porque tenía grandes esperanzas de conquistarla a condición de coaligarse todos. Y, si la empresa se llevaba a cabo, ellos podrían conquistar un inmenso botín y asegurar su dominio sobre el mejor país; porque era aquella ciudad la más rica de todas, pero sus hombres estaban enervados por la lujuria. Él, además, tenía muchos parientes en Asia, de la familia de Pélope, que harían causa común con él, por odio a Príamo.

64 »Cuando la concurrencia escuchó estas palabras, unos se llenaban de ira y consideraban lo ocurrido como una verdadera ignominia para Grecia, pero otros comenzaron a tener esperanzas de enriquecerse en la campaña, porque era opinión común que los recursos de Asia eran inmensos y su riqueza sobreabundante. Si realmente hubiesen sido vencidos por Menelao, cuando eran pretendientes de Helena, no les habría importado; al contrario, hubieran estado dispuestos a felicitarle. Pero ahora todos ellos sentían odio por Alejandro, porque cada uno en particular sentía que había sido privado de aquella boda. De esta forma se originó la expedición, y Agamenón enviaba mensajeros y hacía la reclamación de Helena: 'Que convenía que, puesto que era griega, se casara con un griego.'

65 »Cuando los troyanos, y Príamo, tuvieron conocimiento de estos mensajes se indignaron, y más que nadie Héctor, puesto que Alejandro había recibido a Helena como esposa, legalmente de la mano de sus padres, y porque ella había querido convivir con él. Aquellos, sin embargo, osaban expresarse en tan desvergonzado lenguaje. Los troyanos eran conscientes de que los griegos estaban buscan-

do un pretexto de guerra; no obstante, aunque eran superiores no querían empezar las hostilidades, sino que intentaban seguir una táctica defensiva. Y, por esta razón, resistieron los troyanos largo tiempo, haciendo la guerra y soportando muchas calamidades —no tantas como Homero ha inventado, aunque su tierra fuera devastada y murieran muchos de sus hombres—, porque sabían que los aqueos estaban cometiendo un agravio y que Alejandro no había perpetrado ningún delito. Y, si esto no hubiese sido así, 66 ¿quién de los troyanos, hermano o padre de los caídos, habría tolerado la muerte de tantos ciudadanos y que la ciudad corriera el riesgo de ser completamente destruida por la locura de aquél, cuando, sin embargo, estaba en su mano salvarse, si devolvían a Helena? Pero los troyanos, también después, según cuentan, cuando murió Alejandro, retuvieron a Helena y la casaron con Deífobo, en la idea de que estaban en posesión de un bien inmenso y temerosos de que los dejara. Y, si anteriormente Helena 67 había permanecido por estar enamorada de Alejandro, ¿cómo querría seguir viviendo en Troya, si no es, como dicen, que también ella estaba enamorada de Deífobo? Pues hubiera sido lógico persuadir a los troyanos para que la devolvieran, si hubiesen estado dispuestos. Y, si se hubiese tenido miedo a los aqueos, más bien deberían haber buscado negociaciones. En efecto, también los aqueos habrían puesto fin con mucho gusto a las hostilidades, puesto que ya habían caído muchos hombres, incluso los mejores. Pero no fue real la leyenda del rapto de Helena, ni los troyanos la hicieron responsable de la guerra, porque estaban muy confiados en la victoria. En efecto, los hombres cuando son agraviados hasta el límite, perseveran en su defensa.

»Así, pues —continuó el sacerdote—, convéncete de que 68 los hechos no sucedieron de otro modo, sino como yo los

he contado. Porque es mucho más creíble pensar que Tindáreo voluntariamente buscaba una alianza matrimonial con los reyes de Asia, y que Menelao, al verse privado de los esponsales, lo soportó con fastidio; también que Agamenón tuvo miedo de que los Priámidas se apoderaran de Grecia, sobre todo porque había oído decir que Pélope, su antepasado, oriundo de aquella tierra, se adueñó del Peloponeso por su parentesco con Enómao, y que, por eso, favoreció una alianza bélica con los demás caudillos, avivándoles el recuerdo de que cada uno, personalmente, no había recibido a Helena como prometida. Estos hechos —repito— merecen mayor crédito que el amor pasional de Alejandro por una mujer desconocida, o que su padre le permitiera emprender un crucero en busca de tal aventura, sobre todo si no hacía tanto tiempo, según cuentan, que Troya había sido conquistada por los griegos y que su propio padre,
69 Laomedonte, había muerto. Y, posteriormente, cuando ya estaban en guerra y sufriendo tan innumerables males, es dudoso que no quisiesen devolver a Helena, ni mientras vivía con Alejandro ni cuando ya éste había muerto, a pesar de que ellos no tenían ninguna esperanza de salvación. Esta explicación es mucho más razonable que el amor ardiente de Helena por un extranjero, con el que resulta poco verosímil que hablara en un principio y que, después, abandonando su patria, a los suyos y a su marido, se marchara con infamia a tierras de unos desconocidos que iban a odiarla. Es increíble que, mientras sucedía todo esto, no hubiese nadie dispuesto a impedirlo, ni siquiera en el trayecto hasta el mar, y eso que era un camino por tierra firme, y que nadie los persiguiese mientras navegaban por el mar, y que la madre de Teseo, una anciana, emprendiera aquella navegación, incluso siendo evidente que estaba
70 resentida con Helena. También es increíble que posterior-

mente, cuando Alejandro terminó sus días, de quien se dice que Helena estaba enamorada, conviviera con Deífobo —puesto que a éste le había sido prometida por Afrodita, según creo— y que ella no sólo no quisiera volver junto a su marido, sino que, además, se dice que los troyanos no quisieron devolverla en tanto que su ciudad no fuera conquistada por la fuerza. Pero esta historia no es probable, ni siquiera posible. Y todavía hay que añadir a lo dicho lo siguiente:

»Cuenta Homero que todos los otros griegos, a los que menos les interesaba, tomaron parte en la expedición; pero que Cástor y Pólux, los más ultrajados, no fueron. Y, ocultando su ignorancia, Homero ha representado a Helena como extrañándose. Posteriormente, los excusó, asegurando que murieron con anterioridad [73]. Pero ¿acaso no existe evidencia de que fue raptada cuando vivían todavía aquéllos? Luego, estuvieron esperando diez años a que Agamenón agotara su tiempo y reuniese un ejército, pero no salieron inmediatamente en persecución de su hermana, aunque pudieron haber tomado una embarcación. Así, pues, si ellos podían, ¿por qué no hicieron la guerra con su propio ejército? Pues ¿no marcharon precipitadamente contra Teseo, un griego más excelente en valor que los demás y todavía gobernante de muchos, camarada de Heracles y de Pirítoo, con tesalios y beocios como aliados? ¿No habrían emprendido la expedición contra Alejandro, en vez de esperar diez años a que los Atridas reunieran un ejército? Porque, tal vez, habría sido también más lógico que Tindáreo en persona hubiera ido con ellos, máxime cuando su edad no le era obstáculo, ya que no era más anciano

71 72 73

[73] *Il.* III 236 ss.

que Néstor [74] o Fénix [75]. Tampoco era lógico que éstos se irritaran más que el propio padre. Pero ni él personalmente ni sus hijos fueron a la campaña, ni dieron su aprobación a la expedición. Porque ellos, voluntariamente, habían casado a Helena, después de preferir a Alejandro sobre otros pretendientes, a causa de la importancia de su reino y valía personal, ya que no era inferior a nadie en carácter. En consecuencia, ni ellos fueron a Troya a hacer la guerra, ni ningún otro de los lacedemonios, de tal forma que también es mentira que Menelao fuera al frente de los lacedemonios, como rey de Esparta, cuando aún vivía 74 Tindáreo. Pues habría sido absurdo que Néstor, ni antes ni después de su venida a Troya, transmitiera el reino a sus hijos a causa de la vejez, y que Tindáreo se lo hubiera cedido a Menelao. En efecto, estas consideraciones contienen serias dificultades.

»Y cuando llegaron los aqueos, en primer lugar, se les impidió hacer un desembarco, y murió Protesilao que había sido obligado a desembarcar, con muchos otros, de tal forma que se vieron obligados a retroceder hasta el Quersoneso, recogiendo los cadáveres en virtud de una tregua; y allí dieron sepultura a Protesilao. Posteriormente, navegaron bordeando la costa y lograron desembarcar en la 75 región y saquear algunas de sus plazas fuertes. Entretanto, Alejandro, en unión de Héctor, reunió a todo el pueblo llevándolo desde el campo a la ciudad y dejó unas cuantas plazas fortificadas a lo largo de la costa por no poder llevar auxilios militares a todas partes. Nuevamente los griegos penetraron durante la noche en el puerto aqueo y de-

[74] Era el más anciano de los participantes en la expedición contra Troya.

[75] Maestro de Aquiles, a quien acompañó en la expedición contra Troya.

sembarcaron a escondidas; levantaron una muralla alrededor del lugar donde habían sacado a tierra sus navíos, y excavaron un foso por miedo a Héctor y a los troyanos, e hicieron preparativos en la idea de que los sitiados, más bien, eran ellos.

76 »Aquellos que conceden todo lo demás a Homero, no pueden asegurar que él haya afirmado que el muro fue construido por los griegos, porque él lo hace edificar y destruir a continuación por Apolo y Posidón, quienes lanzaron los ríos contra el muro y demolieron los fundamentos [76]. Éste es el ejemplo más convincente de todos: los cimientos de las murallas fueron inundados. Porque también en nuestros días los ríos suelen formar estanques en aquel lugar y han añadido nuevas tierras a la playa en un gran trecho, hacia dentro del mar.

77 »Durante los años siguientes los aqueos, unas veces, obtenían la ventaja y, otras veces, fracasaban, aunque los combates en toda relga no fueron muchos, porque no osaban aproximarse a la ciudad a causa del número y del valor de sus habitantes. Las operaciones consistían en escaramuzas y emboscadas. De esta forma pereció Troilo, que era todavía muchacho, Méstor y muchos otros. Aquiles, en efecto, era muy hábil para emboscarse y atacar de noche. 78 Por eso, yendo contra Eneas de esa forma, casi logró darle muerte en el monte Ida y a muchos otros que vivían en aquella región, y conquistó algunos fuertes, que fueron pésimamente defendidos, porque los aqueos no tenían el dominio del territorio, sino que sólo eran dueños de su campamento. He aquí una prueba: Troilo jamás se habría aventurado a salir fuera de la muralla para ejercitarse, y por la misma razón no habría ido lejos de la ciudad, ni

[76] *Il.* XII 17 ss.

los aqueos habrían cultivado el Quersoneso, como lo reconocen todos [77], si realmente hubieran controlado la región de Troya, ni les habría llegado el vino desde Lemnos [78].

79 »Por lo demás, mientras los aqueos llevaban la peor parte en esta guerra y no desembarcaba ninguno de los aliados que esperaban, sino que incluso se pasaban a los troyanos muchos de aquéllos, la peste y, al mismo tiempo, el hambre los diezmaba y, entre sus jefes, surgía la discordia civil, como suele acontecer la mayor parte de las veces a aquellos que no tienen éxito, nunca a los vencedores. 80 Este mismo hecho lo reconoce también Homero, porque no pudo ocultar toda la verdad, en aquellos versos donde dice que Agamenón [79] convocó una asamblea de los aqueos con la intención de ordenar la retirada del ejército. Evidentemente, la tropa estaba descontenta y quería regresar a casa; por eso, la multitud se dirigió precipitadamente a las naves y, a duras penas, Néstor y Odiseo pudieron contenerla, bajo el pretexto de un oráculo y manifestando que breve era el tiempo que debían permanecer allí [80]. 81 Pero Agamenón, en un pasaje anterior, aseguraba que el adivino de los griegos jamás profetizaba un oráculo verdadero [81].

»Consecuentemente, en la sucesión de los acontecimientos, no parece que Homero desprecie a sus lectores tan descaradamente, sino que, en cierto modo, se atiene a la verdad, excepto en lo relativo al rapto, al no contar los hechos en su nombre, sino que presenta a Héctor injurian-

---

[77] Tucídides, I 11.

[78] *Il.* VII 467 s.

[79] *Ibid.*, II 1-210.

[80] *Ibid.*, 299 ss.

[81] Calcante, cf. *ibid.*, I 106 ss.

do a Alejandro [82] y a Helena lamentándose ante Príamo [83] y el propio Paris aludiendo al trato que había tenido con Helena [84], hechos que debería haber explicado con la mayor exactitud y con gran cuidado. Y aún más las circunstancias del combante singular. Porque, al no poder decir 82 que Menelao diera muerte a Alejandro, le atribuye vanos honores y una victoria ridícula, diciendo que su espada se quebró. En efecto, ¿le fue tan imposible servirse de la espada de Alejandro, si, en realidad, era tan fuerte que podía arrastrarlo vivo hasta los aqueos, y se vio forzado a estrangularlo con el cinturón? [85]. También es una mentira 83 el combate singular de Áyax y de Héctor, así como el desenlace completamente absurdo; en él vence Áyax una vez más, pero sin finalidad, ya que intercambian presentes como si fueran amigos [86].

»Pero, inmediatamente después, Homero dice la verdad, cuando narra la derrota y retirada de los aqueos, la principalía de Héctor y el número de los caídos, como si hubiera prometido contar tales hechos, aunque, en cierto modo, muy a su pesar y para enaltecer la gloria de Aquiles. Sin embargo, Homero dice que la ciudad de Troya es que- 84 rida de los dioses y hace decir abiertamente a Zeus que, de todas las ciudades que hay bajo el curso del sol, a Ilión la amaba extraordinariamente, y también a Príamo y su pueblo. A continuación, cambiando, como suele decirse, lo blanco en negro, modifica tanto la situación, que aniquila lamentablemente la más amada de todas las ciuda-

---

[82] *Ibid.*, III 39 ss.
[83] *Ibid.*, 171 ss.
[84] *Ibid.*, 438.
[85] *Ibid.*, 369 ss.
[86] *Ibid.*, VII 303 ss.

des, por castigar la falta de un solo hombre, suponiendo que su acción fuera realmente una falta. Sin embargo, el poeta no ha podido ocultar las hazañas de Héctor cuando vencía a los griegos y los perseguía hasta sus naves, mientras todos los nobles le tenían miedo; unas veces, lo compara al dios Ares y, otras, nos dice que su fuerza es semejante a la de la llama; sencillamente, porque nadie osaba esperarlo a pie firme y porque Apolo estaba a su lado y Zeus desde las alturas le hacía señales por medio del viento y del trueno [87]. Homero no quiso hablar de estos episodios abiertamente, pero, dado que eran manifiestos, no ha podido prescindir de ellos en su enunciado inicial [88]: aquella penosa noche [89] y la afrentosa consternación en el campamento aqueo [90], el pánico de Agamenón y sus lamentaciones [91], la asamblea nocturna de los que deseaban buscar los medios de cómo lograrían escaparse [92], los ruegos dirigidos a Aquiles, por si podía proporcionar alguna ayuda [93].

85

86 »Pero, al día siguiente, Homero otorga de modo absurdo un gran valor a Agamenón [94], a Diomedes, a Odiseo y a Eurípilo [95], y dice que Áyax lucha con ardor, pero que enseguida, los troyanos lo han puesto fuera de combate, que Héctor avanza hasta el muro de los aqueos y las naves [96]. En esta parte de su narración, evidentemente, es-

[87] *Ibid.*, XV 270.
[88] *Ibid.*, I 1 ss.
[89] *Ibid.*, IV 44 ss.
[90] *Ibid.*, XV 236 ss.
[91] *Ibid.*, IX 1 ss.
[92] *Ibid.*, X 1 ss.
[93] *Ibid.*, IX 79 ss.
[94] *Ibid.*, XI.
[95] Cf., sin embargo, *ibid.*, XI 575 s.
[96] *Ibid.*, 1 s.

tá contando la verdad y expone realmente lo sucedido, guiado por el hilo mismo de los hechos. Pero, cuando glorifica a los aqueos, se muestra pobre en recursos y es manifiesto que está mintiendo. Asegura Homero que Áyax venció inútilmente por dos veces a Héctor, la primera en el combate singular [97] y la segunda vez cuando lo hirió con la piedra [98]; que Diomedes venció a Eneas [99] y que no obtuvo ningún éxito, sino que únicamente capturó sus caballos, lo que evidentemente es contradictorio. No pu- 87 diendo alegar ninguna otra prueba a favor de los aqueos, asegura que Ares [100] y Afrodita [101] fueron heridos por Diomedes. En todo ello se ve claramente que se inclina en favor de los aqueos y que, cuando quiere, los ensalza; pero que, como no tiene nada verdadero que narrar, se ve forzado por la escasez de recursos a contar sucesos imposibles e impíos —mal que, generalmente, padecen todos aquellos que se oponen a la verdad.

88 »En el caso de Héctor, sin embargo, no se ve en apuros para manifestar las grandes y extraordinarias acciones, porque, en mi opinión, cuenta lo sucedido. Y presenta al conjunto de los aqueos huyendo en tropel, y enumera a todos los mejores por su nombre, cuando asegura que ni Idomeneo [102], ni Agamenón, ni los dos Áyax, osaron hacerle frente y que únicamente Néstor resistió, obligado por la necesidad, y por poco fue capturado; que Diomedes, al ir en su auxilio, en un primer momento estaba lleno de audacia,

[97] *Ibid.*, VII 206 ss.
[98] *Ibid.*, XIV 409 ss.
[99] *Ibid.*, V 297 s.
[100] *Ibid.*, VIII 167 s.
[101] *Ibid.*, V 297 ss.
[102] *Ibid.*, VIII 78 s.

pero al instante se dio la vuelta para salir huyendo, como
89 si realmente estuviera amenazado por un rayo [103]. Por último, Héctor franqueó el foso, el lugar donde estaba la escuadra queda sitiado, rompe las puertas de la muralla, obliga a los aqueos a lanzarse a sus naves y el combate, todo, tiene lugar en torno a las tiendas. Áyax mismo se ve obligado a combatir desde lo alto de los mástiles y, finalmente, derrotado por Héctor, tiene que retirarse [104], con
90 algunas naves incendiadas. Porque aquí no se trata de Eneas exaltado por Afrodita, ni de Ares herido por un mortal, ni de ningún otro cuento increíble, sino de hechos verdaderos y semejantes a los que ahora ocurren. Después de esta derrota, ya no les era posible a los aqueos entablar nuevamente combate, ni infundir valor a los que estaban consternados, porque de nada les había servido ni el foso ni la muralla, al no haber podido defender su escuadra.
91 En efecto, ¿dónde estaba aquel poder de antaño y quién era el soldado tan invencible y en poder de una fuerza divina, que con su aparición pudiera salvar a aquellos soldados que se consideraban ya derrotados? ¡Qué insignificante era, en efecto, la tropa de los mirmidones, en comparación con todo el ejército troyano! ¿O dónde estaba el poderío de Aquiles, ausente precisamente en aquel momento, y, por primera vez, no dispuesto a pelear, Aquiles, que en el curso de los años anteriores había venido muchas veces a las manos con los troyanos, sin haber logrado dar muerte a Héctor, ni haber obtenido ningún otro éxito notable, si se exceptúa el castigar a Troilo [105], que por sus años era todavía un niño?

---

[103] *Ibid.*, 170.

[104] *Ibid.*, XVI 101 ss.

[105] *Ibid.*, XXIV 257 ss. Cf. Virgilio, *En.* 474-75; Tzetzes, *Lyc.* 307.

»No obstante, cuando Homero llega a este punto de su narración, no se preocupa nada por la verdad, sino que llega al grado más completo de desvergüenza, simplemente trastorna todos los hechos y los altera, en sentido contrario a la verdad y burlándose de los hombres, porque veía que también en los otros relatos eran persuadidos muy fácilmente, particularmente en aquellos que tratan de los dioses, al no existir otros poetas ni historiadores en los que la verdad quedara consignada, sino que él fue el primero en ponerse a escribir sobre tales asuntos, aunque compuso sus poemas después de muchas generaciones de haber tenido lugar los acontecimientos, cuando aquellos que los conocían ya habían desaparecido e, incluso, sus descendientes, cuando únicamente perduraba una incierta y oscura tradición oral, como generalmente acontece cuando se trata de hechos muy antiguos. Además, recitaba sus versos a las gentes del pueblo y a individuos ignorantes, y embellecía las mejores acciones de los aqueos, en la idea de que éstos no las refutaran, aunque las conocían bien. De esta manera osó decir en sus poemas lo contrario de lo que realmente sucedió. 92 93

»En efecto, cuando Aquiles [106] se vio forzado a socorrer militarmente a los aqueos, con ocasión del asalto a las naves, principalmente por necesidad, y también por causa de su propia salvación, causó una derrota parcial en los troyanos; y al instante éstos se retiraron de las naves y se apagó el fuego, porque al atacar Aquiles por sorpresa los demás emprendieron la huida y el propio Héctor fue obligado a pasar nuevamente el foso por la parte más angosta del campamento, y no cediendo más que en el último momento como reconoce el propio Homero. Pero las hues- 94

[106] *Il.* XVI 303 ss.

tes troyanas se reagruparon y atacaron nuevamente. Aquiles, a la cabeza de los suyos, luchó valientemente y mató a muchos troyanos y auxiliares, entre ellos también a Sarpedón, el rey de Licia, que decía ser hijo de Zeus [107]. Incluso hizo una gran carnicería entre los que se retiraban, en el paso del río [108]; sin embargo, ellos no huían en tropel, sino que hacían continuos repliegues en diversas direcciones.

95 »Y, entretanto, Héctor observaba muy atentamente, como experto que era en discernir el momento preciso del combate. Mientras Aquiles avanzaba con plenitud de fuerzas y se mantenía parco en el combate, Héctor no salió a su encuentro, únicamente animaba a los demás. Pero, una vez que se dio cuenta de que ya Aquiles empezaba a fatigarse y que decaía mucho en su primer empuje, dado que no administraba bien sus fuerzas en el combate, fatigado por el río que corría desbordado, y porque lo había *cruzado sin* precaución, y también por haber sido herido por Asteropeo hijo de Peán [109], y vio, además, que Eneas estaba peleando con Aquiles y que había prolongado su combate hasta que quiso, saliendo ileso, y que tampoco Aquiles había podido apoderarse de Agenor [110], aunque lo había intentado, y sin embargo sobresalía especialmente en esto, en que parecía que era el más rápido en la carrera; 96 Héctor, digo, hábil como era en el arte de la guerra, juzgó que, en vista de todas estas circunstancias, Aquiles era un blanco fácil. En consecuencia se enfrentó a él valientemente en medio de la llanura. Y, en primer lugar, se desvió

[107] *Ibid.*, 481 ss.
[108] *Ibid.*, XX 1 ss.
[109] *Ibid.*, XXI 165 ss.
[110] *Ibid.*, 544 ss.

como si fuera a esquivarle, con el fin de excitarlo, y, al mismo tiempo, queriéndolo dejar fuera de combate por agotamiento, primero esperaba a pie firme y, enseguida, emprendía la huida. Pero, cuando vio que Aquiles se demoraba y que perdía el ánimo, de forma que ni siquiera podía llevar sus armas, entonces, Héctor, dándose la vuelta avanzó contra él y, alcanzándolo, le dio muerte, y se apoderó de sus armas, como también lo cuenta Homero [111]. Añade el poeta que Héctor persiguió a los caballos de Aquiles; pero no logró apoderarse de ellos, porque se desbocaron. Por su parte, los dos Áyax a duras penas lograron 97 salvar el cadáver para llevarlo hasta las naves. Los troyanos, en efecto, mostrándose animosos y confiando en su victoria, no los persiguieron con empuje. Pero Héctor, después de haberse revestido con la armadura de Aquiles, enseña de su triunfo, no dejó de matar y de perseguirlos hasta la orilla del mar, como también esto lo reconoce Homero. La venida de la noche impidió que toda la escuadra fuera reducida a cenizas.

»Habiendo ocurrido todo esto así, Homero, que no podía ocultar la verdad, sostiene que fue Patroclo quien atacó al frente de los mirmidones, después de haberse revestido con la armadura de Aquiles y que fue a él a quien dio muerte Héctor, y así éste se apoderó de las armas. Pero, encontrándose el campamento en tamaño riesgo y 98 estando ya ardiendo una parte de la escuadra, con el peligro a las puertas de su tienda, máxime oyendo decir a Héctor que no había nadie capaz de enfrentarse con él, que Zeus le estaba ayudando y que le mostraba presagios favorables, ¿cómo Aquiles, si quería salvar a los aqueos, permanecía en su tienda siendo el mejor para el combate, y

[111] *Ibid.*, XVII 75 ss.

envió a otro muy inferior a él? Y ¿por qué, al mismo tiempo, le dio la orden de luchar con fuerza y de alejar a los troyanos, a la vez que le ordenaba no combatir contra Héctor? [112]. No creo que estuviera en manos de Patroclo una vez que entrara en acción, el elegir a aquellos contra los 99 que quería luchar. Por otra parte, si Aquiles valoraba tan poco el arrojo de Patroclo [113] y si desconfiaba de él, ¿por qué hacerle entrega de su ejército, de sus armas y de sus caballos, como si quisiera causar la ruina más completa de sus propios bienes y deseara que todos perecieran? En segundo lugar, Aquiles suplicó a Zeus que concediera a 100 Patroclo regresar con todas sus armas y soldados, ¿y al mismo tiempo lo envía tan insensatamente contra un enemigo superior, con quien nadie quería aceptar el desafío, que retaba a los mejores, de quien Agamenón afirmó en voz alta que incluso Aquiles le tenía miedo y que no quería pelear con él? [114]. Consecuentemente, después de haberlo decidido de esta forma se vio privado de su compañero, como admite Homero, y de muchos otros, y a punto estuvo de perder sus caballos y de quedarse desarmado. Estas cosas jamás las habría hecho Aquiles, a no ser que se le suponga tonto, y si hubiera tratado de hacerlas, se lo habría impedido, ciertamente, Fénix [115].

»Pero Aquiles, dice Homero, no quería librar rápidamente a los aqueos del peligro, mientras no hubiese recibido su botín [116] y no hubiese puesto término a su enojo. 101 ¿Qué le impedía ir al ataque, si se encolerizaba cuando

[112] *Ibid.*, XVIII 13-14.

[113] Este pasaje no está en armonía con *Il.* XVIII 316 s.; ni XIX 304-305.

[114] *Ibid.*, VII 113.

[115] Tutor de Aquiles.

[116] Cf. *Il.* XVI 49-50.

quería? Homero, comprendiendo tal inconsistencia, se expresa en enigmas, diciendo que permanecía inactivo a causa de una profecía, en la idea de que, si salía al combate, moriría con toda seguridad, acusándolo abiertamente de cobardía. Además, en virtud de esta predicción, le era lícito retirarse a su patria, por estar enemistado contra Agamenón. Sin embargo, no por esta profecía, sino por unas palabras de su madre, conocía el destino acerca de Patroclo [117], del cual aseguraba que le estimaba tanto como a su propia persona [118], y que ya no quería seguir viviendo si aquél perecía. Y, cuando vio que Patroclo no podía manejar su lanza, le dio las demás armas. Evidentemente eran proporcionadas a la lanza, pero tenía miedo de no poderlas manejar, como así ocurrió, según Homero, en el combate. 102

»Y, en efecto, si uno quisiera refutar todos estos argumentos, le resultaría una empresa fácil, porque la mentira se descubre por sí misma, a poca atención que se le preste; consecuentemente, todo el mundo ve claramente y con poco esfuerzo mental que Patroclo prácticamente es una invención de Homero, para sustituirlo por Aquiles, queriendo ocultar lo que sucedió a su famoso personaje. Pero, temiendo Homero que alguien tratara de hallar la tumba de Patroclo, como sería lógico, pues creo que son conocidos los sepulcros de aquellos ilustres griegos que perecieron al pie de Troya, se anticipa a esta dificultad y dice que Patroclo no tenía tumba particular, puesto que fue enterrado con Aquiles [119]. Y añade que Néstor no se consideró digno de ser enterrado con su hijo Antíloco, quien 103

[117] *Ibid.*, VIII 473 ss.
[118] *Ibid.*, XVIII 80 s.
[119] *Ibid.*, XXIII 243 s.

murió para salvarlo [120], llevándose las cenizas a su patria [121]. ¡Y pretende que las de Aquiles fueran mezcladas con las de Patroclo!

»Así, pues Homero deseaba vivamente desfigurar el final de Aquiles, dando la impresión de que no había muer-
104 to en Troya. Pero, viendo que esto no era posible, puesto que la tradición del hecho se había conservado y porque la tumba del héroe así lo corroboraba, el poeta intenta, al menos, hacer creer que Aquiles no fue muerto por Héctor, y asegura, por el contrario, que Héctor, que era superior a todos los hombres, murió a manos de Aquiles, y añade todavía más, que ultrajó su cadáver y lo arrastró hasta las murallas [122]. Reconociendo, una vez más, que la tumba de Héctor existía y que era venerada por los troyanos, asegura que el cuerpo de este guerrero fue devuelto
105 por orden de Zeus mediante el pago de un rescate; que Afrodita y Apolo se encargaron de preservar el cadáver [123]. El poeta, no sabiendo qué hacer con Aquiles, se ve obligado a darle muerte a manos de algún troyano —pues no quería que se suicidase como Áyax, que se dio muerte a sí mismo [124], pero envidiaba la gloria del vencedor de su héroe— y asegura que Aquiles fue muerto por Alejandro, a quien tuvo cuidado de presentar como el más bajo y cobarde de los troyanos y que le faltó muy poco para ser capturado por Menelao [125], a quien continuamente lo ridiculiza y describe en sus poemas como guerrero afeminado

[120] Píndaro, *Píticas* VI 28 ss.
[121] *Il.* XXII 395 ss.
[122] *Ibid.*, XXIII 184 ss.
[123] *Áyax*, de Sófocles.
[124] *Il.* III 369 ss.
[125] Cf., sin embargo, §§ 96 y 102.

y muy deshonrado entre los griegos; con el fin de privar 106 de gloria a Héctor —quien, indudablemente, dio muerte a Aquiles—, describe el final del héroe de una forma muy poco honorable y nada brillante.

»Finalmente, Homero saca a la luz a Aquiles, cuando estaba a punto de morir, y le hace combatir con los troyanos; pero, como el héroe ya no tenía sus armas, sino que se había apoderado de ellas Héctor —porque en esto se le escapó al poeta la única palabra de verdad—, no deja de manifestar que las armas, después de haber sido forjadas por Hefesto [126], se las trajo Tetis desde el cielo. A continuación, asegura, de forma ridícula, que solamente Aquiles hacía retroceder a los troyanos y se olvida del conjunto de los demás griegos, como si ninguno de ellos hubiese estado presente [127]. Y, una vez más, tiene la osadía de falsear la verdad y confundirlo todo. Además, Homero presenta en sus poemas a los dioses luchando unos con otros, reconociendo en la práctica que no tiene ninguna consideración por la verdad. Narra la *aristía* de Aquiles de forma 107 completamente innoble e increíble [128], una vez lo describe combatiendo contra un río [129], otra vez profiriendo amenazas contra Apolo y yendo en su persecución [130]. Por todos estos pasajes se puede colegir un poco su falta de recursos como escritor; porque, cuando está en el terreno de la verdad, no es tan absurdo ni desagradable. En una ocasión, cuando los troyanos huían a la ciudad, representa el espléndido heroísmo de Héctor enfrentándose a Aquiles

[126] *Il.* XIX 1 s.
[127] *Ibid.*, XX 490 s.; XXI 1 s., y 526 s.
[128] *Ibid.*, 385 s.
[129] *Ibid.*, XXI 211 s.
[130] *Ibid.*, 599 s.

delante de las murallas, a pesar de los ruegos de su padre y de los sufrimientos que acarreaba a su madre; a continuación lo pinta huyendo alrededor de la ciudad, a pesar de estar en su mano haberse refugiado en ella, y Aquiles, a quien continuamente está llamando el más veloz de los hombres [131], es incapaz de dar alcance a Héctor en la carrera. 108 Y los aqueos estaban todos ellos mirando como si estuvieran allí para presenciar un espectáculo, y ninguno le prestaba ayuda a Aquiles, a pesar de haberles causado Héctor tantos sufrimientos y de ser él en persona el troyano más odiado, hasta el punto de ultrajar su cuerpo después de su muerte. Representa, a continuación, el poeta a Deífobo saliendo de la muralla o, más bien, a Atenea, que, para engañar a Héctor, ha tomado la figura de Deífobo [132] y, en el fragor del combate, arrebata la lanza de Héctor. No encontrando Homero la forma de dar muerte a Héctor y trastornado, en cierto modo, por tanta mentira, relata en realidad el duelo como en sueños [133]. Y muy especialmente el relato de aquel famoso pasaje se asemeja a los sueños imaginarios.

109 »Cuando Homero trata este punto, renuncia a dar noticia del resto, ignorando cómo continuar su obra; incluso aparece contrariado en sus fábulas; añade unos juegos fúnebres [134], pasaje completamente ridículo, así como la llegada de Príamo al campamento griego para ponerse a los pies de Aquiles, sin que lo advirtiera ninguno de los griegos, y para pagar un rescate por Héctor [135]. El poeta no se atrevió a describir los grandes y maravillosos éxitos

[131] *Ibid.*, XXII 21 s.
[132] *Ibid.*, 375.
[133] *Ibid.*, 289 s.
[134] *Ibid.*, XXIII 257 s.
[135] *Ibid.*, XXIV 141 s.

de los aliados troyanos, como, por ejemplo, la ayuda militar prestada por Memnón y las Amazonas, ni la muerte de Aquiles, ni la conquista de Troya. Porque tampoco 110 pudo sostener, creo yo, el hacer morir nuevamente a Aquiles, muerto ya desde hacía mucho tiempo, ni presentar como vencedores a los que estaban derrotados y en desbandada, ni pintar el saqueo de una ciudad que continuaba como vencedora. Pero los escritores posteriores, puesto que estaban seducidos por Homero y por el error que prevalecía, describieron ya con osadía tales acontecimientos. No obstante, la historia es tal y como yo la he referido.

»Habiendo muerto Aquiles a manos de Héctor en de- 111 fensa de las naves, los troyanos, como ya lo habían hecho en ocasiones anteriores, acamparon en las proximidades, donde estaba instalada la escuadra, con la intención de vigilar a los aqueos, porque sospechaban que éstos emprenderían la retirada por la noche. Y Héctor se retiró a la ciudad para estar con sus padres y con su esposa, lleno de júbilo por la marcha de la guerra y dejando a Paris al frente del ejército. Dormía él tranquilamente y también 112 el pueblo de los troyanos, como era natural, ya que estaban exhaustos y porque no esperaban ningún revés. Más aún, se hallaban en posición completamente ventajosa. Mientras tanto, Agamenón celebraba consejo con Néstor, Odiseo y Diomedes, y tomaron el acuerdo de botar al agua en secreto muchas de sus naves, viendo que el día anterior por muy poco no habían perecido y que ni siquiera entonces habría escape; además, una parte no pequeña de la escuadra había sido abrasada y no solamente la nave de Protesilao. Habiendo ejecutado estos planes, se hicieron a la mar con sus navíos en dirección al Quersoneso, dejando abandonados muchos prisioneros y una buena cantidad de bagajes.

113 »Cuando despuntó el alba y hubo conocimiento de su partida, Héctor se irritó, tomó muy a mal lo sucedido e hizo varios reproches a Alejandro por haber dejado escapar al enemigo del alcance de sus manos. Los troyanos se apoderaron de los despojos y prendieron fuego a las tiendas. Pero los aqueos se retiraron, después de haber tomado una resolución con vistas a su seguridad: dado que las tropas de Héctor no tenían una escuadra capaz de permitirle cruzar el mar en persecución de ellos, todos los griegos habían sido del parecer de regresar a su patria, ya que habían perdido multitud de soldados y jefes valerosos, pero tenían miedo de que los troyanos construyeran naves a toda prisa e hicieran una expedición naval contra la Hé-114 lade. Así, pues, por estas razones, se vieron obligados a quedarse y a vivir de la piratería como al comienzo de la guerra, a la espera de poder pactar con Paris cuando estuviera cansado, y negociar un tratado en la idea de regresar a su patria. Después de haber tomado estas resoluciones, comenzaron a ponerlas en práctica y permanecieron en el Quersoneso.

»En esta coyuntura les llegaron refuerzos militares a los troyanos, Memnón desde Etiopía y las Amazonas desde el Ponto, así como otros muchos aliados, tan pronto como se enteraron de que Príamo y Héctor habían tenido éxito y que los aqueos, en su mayor parte, estaban completamente destruidos. Comenzaron, unos, a prestarles ayuda por benevolencia y, otros, por temor a su poderío, porque todos los pueblos quieren socorrer no a los vencidos ni a los que llevan la peor parte, sino a los vencedores y a 115 los que son superiores en todo. También los aqueos mandaron reclutar, por si podían servir de alguna ayuda, a algunos de los suyos, ya que ninguno de los pueblos extranjeros quería ayudarles militarmente. Llamaron enton-

ces a Neoptólemo, hijo de Aquiles, aunque era muy joven, y también a Filoctetes, a quien anteriormente habían despreciado a causa de la enfermedad, y recibieron de casa algunas otras ayudas de esta clase, tropas débiles y faltas de entrenamiento. Cuando llegaron estos refuerzos, los aqueos tuvieron un pequeño respiro y, nuevamente, se embarcaron en dirección a Troya, y cuando estuvieron allí, elevaron un muro mucho más pequeño, que no estaba como la primera vez en las proximidades de la playa, sino que se apoderaron de un lugar más elevado que el primero. Anclaron algunas naves al pie del muro y dejaron 116 otras en la orilla opuesta del mar, porque no tenían ninguna esperanza de vencer, sino que estaban necesitados de acuerdos, como he dicho, por eso, no atacaron frontalmente, sino que, en cierto modo, su conducta era ambigua y, más bien, deseaban regresar a casa.

»Así, pues, la mayor parte de las veces se limitaban a emboscadas y a acciones de guerrilla; pero, en una ocasión, cuando se suscitó un ataque más fuerte que de ordinario intentando algunos de ellos conquistar un fuerte, Áyax murió a manos de Héctor, y Memnón dio muerte a Antíloco en presencia de su padre. Pero fue herido también Mem- 117 nón por Antíloco y, al ser retirado para curarle sus heridas murió en el camino. Y sucedió que para los griegos la jornada fue más victoriosa que ninguna de las anteriores. Porque no solamente Memnón había sido herido oportunamente, príncipe que gozaba de un extraordinario prestigio, también Neoptólemo dio muerte a la reina de las Amazonas, cuando lanzó en tropel un ataque audaz contra las naves y anhelaba prenderles fuego, mientras (aquél) peleaba desde una nave con un remo. También murió Alejandro, alcanzado por una flecha disparada por Filoctetes. Así, pues, también los troyanos se desanimaron, sobre 118

todo cuando vieron que los aqueos no ponían fin a la guerra y que la victoria no era para ellos ninguna ganancia. También Príamo era otra persona después de la muerte de Alejandro, muy apesadumbrado y temeroso por la vida de Héctor. Por otra parte, la situación de los aqueos era mucho peor después de la muerte de Antíloco y de Áyax. Consecuentemente, enviaron una embajada para ofrecer un acuerdo, manifestando que se retirarían tan pronto como se llegara a formalizar el tratado de paz, y se comprometieron por juramentos mutuos a no llevar por sí mismos la guerra a Asia y que ellos no fueran contra Argos. 119 Sin embargo, Héctor se oponía a este tratado, esgrimiendo que los troyanos eran muy superiores; aseguraba que podía destruir y apoderarse de las fortificaciones por asalto y se lamentaba muy vivamente por la muerte de Alejandro. Pero, a ruegos de su padre, sobre todo cuando éste le manifestaba que se hiciera cargo de su vejez, de la irreparable pérdida de sus hijos, y de su deseo de verse libre de una multitud extranjera, Héctor consintió en el cese de las hostilidades; pero exigió que los aqueos pagaran los gastos de la guerra y que prometieran una indemnización, manifestando que, sin haber sido agredidos, habían iniciado las hotilidades y saqueado el país durante varios años, habían dado muerte a otros muchos príncipes y, particularmente, a Alejandro, de quien no habían sufrido ningún desafuero, sino que había sido el mejor en su pretensión de boda y se había casado con su mujer por habérsela dado los dueños de la Hélade.

120 »Pero Odiseo, el encargado, por su parte, de llevar a término las negociaciones de paz, respondía y trataba de demostrar que los aqueos no habían hecho a Troya tanto daño como el que habían sufrido y atribuía a los troyanos la causa de la guerra. Alegaba que Alejandro no debió

ir a Grecia a tomar una esposa de las de allí, existiendo en Asia tantas princesas, y menos haber regresado riéndose de los nobles que había entre ellos, por haberlos superado en riquezas. En efecto, decía Odiseo que aquel matrimonio no se había concertado sin miras particulares; tampoco les había pasado inadvertido el hecho de que Paris había maquinado contra los intereses griegos mediante su boda; como resultado de todo ello, solicitaba para el futuro el cese de hostilidades, puesto que ambos bandos habían sufrido innumerables males y las treguas eran factibles porque existían lazos de matrimonio y parentesco entre los atridas y los priámidas, en virtud del parentesco común con Pélope. En cuanto al dinero de la indemnización, Odiseo tomó el asunto a broma, porque los griegos no solamente no tenían dinero, sino que incluso en aquellos momentos muchos se habían alistado voluntariamente en la guerra a causa de la pobreza de su casa. Y exponía estas razones para hacer desistir a los troyanos de realizar una expedición contra la Hélade, añadiendo que si era necesario entregar alguna compensación en gracia a su eximia dignidad, que él personalmente podría hallar alguna. En efecto, dejarían los griegos una ofrenda hermosísima, magnífica dádiva consagrada a Atenea, y pondrían la siguiente inscripción: 121

OFRENDA PROPICIATORIA DE LOS AQVEOS

EN HONOR DE ATENEA TROYANA.

Aseguraba que este monumento les reportaría honor inmenso. Y sería un testimonio duradero contra los griegos mismos, al evidenciar que habían sido derrotados. Odiseo exhortaba, incluso, a Helena para que se interesara por la paz. Y ella le prestó su ayuda resueltamente, porque estaba muy apenada creyendo que los troyanos padecían 122

infinitos males a causa de ella. Por fin, cesaron las hostilidades y se hicieron las treguas entre los troyanos y los aqueos. Pero Homero también ha reemplazado esto por ficciones, aunque conocía lo sucedido. Y asegura que los troyanos quebrantaron los tratados. Juraron entre sí Héctor y Agamenón y los principales de ambos bandos, acordando que los griegos no llevarían la guerra al Asia mientras gobernaran los descendientes de Príamo, ni tampoco los priámidas llevarían la guerra al Peloponeso, ni a Beo-
123 cia, ni a Creta, ni a Ítaca, ni a Ptía, ni a Eubea. Éstos fueron los únicos países que se especificaron. Y, en cuanto a los demás países, los troyanos rehusaron dar su juramento. Tampoco los Atridas se interesaron por ellos. Mientras prestaban juramento a los pactos, los aqueos concluyeron la construcción del caballo, monumento prodigioso, y los troyanos lo introdujeron en su ciudad y, como las puertas eran bajas para permitir su paso, abatieron una parte de la muralla. Por eso se dice en son de chiste: un caballo ha tomado la ciudad. Y de esta forma, en virtud de una tregua, se retiró el ejército griego. A continuación, Héctor desposó a Helena con su hermano Deífobo, que era el más
124 noble después de él. Y su padre terminó sus días, y hubiera sido el hombre más dichoso de todos, si no hubiera sido por tantas veces como tuvo que lamentarse por los hijos que habían caído en el combate. Y Héctor, después de haber reinado durante muchos años y después de haber sometido a la mayor parte de los pueblos de Asia, murió anciano y está enterrado a las puertas de la ciudad y legó su trono a su hijo Escamandro [136].»

---

[136] Llamado generalmente Astianacte (*Il.* VI 402 s.).—Aquí termina la intervención del sacerdote egipcio, y Dión vuelve a tomar la palabra para dirigirse a los troyanos de su tiempo. Pero Dión pudo pronunciar

Así es la verdadera historia, y yo sé bien que nadie se persuadirá y que todos aseverarán, excepto los muy inteligentes, que es falsa. Y por «todos» me refiero tanto a los griegos como a vosotros [137]. Porque es muy difícil eliminar la calumnia, especialmente cuando los hombres han sido engañados durante mucho tiempo. Considerad 125 que la versión opuesta es ridícula y deponed la falsa opinión y los prejuicios, el que un ejército en su totalidad haya podido ocultarse en el vientre de un caballo, que ninguno de los troyanos advirtiera el engaño ni llegara a sospecharlo, y esto aunque había entre ellos un verídico adivino, para mirar por el bien de la ciudad; antes, al contrario, que ellos introdujeran a los enemigos con sus propias manos en la fortaleza. Que anteriormente [138], estando todo el ejército derrotado, apareció un solo hombre, desarmado, pero capaz de poner en fuga con su sola voz a muchos millares de soldados vencedores y, a continuación, como carecía de armadura, la recibió del cielo para vencer y perseguir a todo un ejército victorioso el día anterior, siendo uno solo; que Aquiles, aquel hombre tan superior, 126 murió a manos del soldado de peor índole de todo el mundo [139], en palabras de los propios troyanos; que, cuando murió Patroclo, Héctor lo despojó de su armadura, y fue Patroclo el único de los príncipes que no tuvo sepultura [140]; que a Áyax, otro de los nobles [141], a pesar de haber com-

---

su discurso en Roma, donde la leyenda troyana constituía una exaltación del origen mítico y glorioso de los antepasados de los romanos.

[137] Los ilienses o romanos.

[138] Aquiles (*Il.* XVIII 217 ss.).

[139] Paris (caracterizado como cobarde en *Il.* III 39 ss.).

[140] Aquiles fue enterrado en la misma tumba que Patroclo (*Od.* XXIV 76 s.). Cf. § 103.

[141] Áyax, hijo de Telamón, aparece aquí con una caracterización positiva, diferente de la tradicional; cf., también, § 116.

batido durante tantos años, ninguno de los enemigos logró darle muerte, y él, por sí mismo, en un arrebato de ira, se clavó la espada, y eso que parecía ser el más digno y apacible de todos los aliados; por último, que un poeta, 127 el cual se propuso escribir la guerra troyana, ¡haya omitido los más grandes y los más bellos acontecimientos y ni siquiera haya querido contar la conquista de la ciudad!

En efecto, lo que sigue se encuentra en los poemas y versos de Homero: Aquiles, al ser derrotados los aqueos más de una vez, y no solamente con las tropas de otros sino también con el ejército del propio Aquiles, se presentó él solo y dio una vuelta completa a la situación; él personalmente dio muerte a Héctor y murió a manos de Alejandro, que era el último de los troyanos, según admiten ellos mismos, y cuando murió Patroclo, Aquiles estaba ya despojado de sus armas, que le habían sido tomadas a su 128 camarada; pero Patroclo no recibió sepultura. Y cuando existía la tumba de Áyax y todos sabían que él había caído en Troya, para no conceder ningún honor a su matador, Homero comienza a decir que él en persona se dio muerte a sí mismo. Pero los aqueos huyeron en silencio de Asia, después de haber visto arder sus tiendas, su flota abrasada por Héctor y conquistado su muro, y erigieron una ofrenda votiva a Atenea y grabaron en ella una inscripción, como era costumbre en los vencidos, pero, según Homero, conquistaron nada menos que Troya, y su ejército de guerreros estaba oculto en los flancos del caballo de madera. Los troyanos sospecharon el engaño y quisieron prenderle fuego al caballo o hacerlo pedazos, pero no hicieron nada de esto, sino que se dieron a la bebida y al sueño, a pesar 129 de lo que les había predicho Casandra. Realmente, ¿no se parecen estas cosas a los sueños y fábulas más increíbles? Porque en el libro de *Los Sueños*, escrito por Ho-

rus [142], los hombres ven unas visiones semejantes: unas veces, se imaginan que les dan muerte y son despojados; otras veces, que resucitan y que combaten desarmados, y, en ocasiones, creen que están persiguiendo a los dioses o hablando con ellos, y que están cometiendo un acto de suicidio sin haber ningún motivo serio para ello y si en ese momento les ocurriera algo, que podrían salir volando y pasear sobre el mar. Por esta razón, uno podría decir con verdad que la poesía de Homero es como un sueño, y este sueño muy oscuro y muy confuso.

130 El siguiente razonamiento concuerda con los argumentos expuestos más arriba. En efecto, todos están de acuerdo en que, cuando los aqueos salieron de Asia, era todavía invierno y, por este motivo, perdieron la mayor parte de su escuadra en las inmediaciones de las costas de Eubea: aún más, se dice que no todos navegaron por la misma ruta, sino que se suscitó una división en el ejército, incluso entre los Atridas, y unos siguieron a Agamenón y otros a Menelao, otros, finalmente, organizaron el regreso por sí mismos, y todo esto lo cuenta también Homero en la *Odisea*. Es lógico suponer que, si la expedición hubiera sido un éxito, la mayoría habría obedecido al rey y Menelao no habría viajado separadamente de su hermano un instante después de haber recibido un gran favor. Pero a los vencidos y fracasados es menester que les ocurran estas cosas. Más aún, cuando un ejército es presa del pánico 131 de la huida, sale a toda prisa de la tierra enemiga para no correr riesgos permaneciendo; pero, cuando el ejército está victorioso y a sus propios recursos añade una enorme multitud de prisioneros y riquezas, aguarda la estación más

---

[142] No se conoce ningún libro escrito por Horus, nombre egipcio y de un dios egipcio.

segura, porque son los dueños del país y tienen gran abundancia de todos los recursos. Y, después de haber permanecido allí durante diez años, no deberían haberse expuesto a perecer en un instante por quedarse algún tiempo más.

También los desastres domésticos que esperaban a los aqueos cuando iban llegando a casa no menos corroboran 132 la derrota y la debilidad. No se acostumbra, por lo general, a atacar a los vencedores, ni a los que han obtenido buenos resultados, sino que se les admira y se les teme. Sin embargo, a los fracasados los desprecian todos, los extranjeros y también los de su propia familia. Está claro que Agamenón fue despreciado por su propia mujer a causa de la derrota; en primer lugar, Egisto lo atacó y lo venció con facilidad y, además, los argivos comprendieron la situación y aceptaron a Egisto por rey; pero, si Agamenón hubiera llegado con tanto prestigio y poderío como vencedor de Asia, Egisto no habría podido darle muerte.

133 También Diomedes fue desterrado de su patria, a pesar de no ser inferior a nadie en prestigio militar en el combate, y también Neoptólemo, ya fuera por los descendientes de Helén ya fuera por otros enemigos. No mucho después, todos ellos fueron expulsados del Peloponeso, y la casa real de los Pelópidas fue destronada a causa de aquel desastre; posteriormente, los Heraclidas, anteriormente sin fuerzas y sin honor, regresaron con ayuda de los dorios.

134 Odiseo, sin embargo, demoró voluntariamente su retorno, en parte porque estaba avergonzado, pero, sobre todo, porque sospechaba el estado de la situación. Y por esto, los jóvenes de Cefalenia se dirigieron a pedir la mano de Penélope y a apoderarse de sus riquezas. Pero ninguno de los amigos de Odiseo le prestaba ayuda, ni siquiera Néstor que vivía tan cerca. En efecto, todos ellos estaban acobardados, y los que habían tomado parte en

la expedición se encontraban en peores circunstancias. Por el contrario, unos vencedores habrían aparecido ante todos como terribles y nadie les habría atacado.

Menelao, en absoluto, regresó al Peloponeso, sino que fijó su residencia en Egipto. Existen otros muchos indicios de su venida, sobre todo un «nomo» [143] que lleva su nombre, cosa que no hubiera sucedido si hubiera desembarcado por un temporal y hubiera venido por poco tiempo. Se casó con la hija del rey y refirió a los sacerdotes la historia de la expedición sin ocultar nada. Ciertamente, afirman algunos [144] que también encontró a Helena allí, historia la más increíble de todas: imaginándose que en Troya, inadvertidamente, tuvieron un fantasma, se debe concluir que durante diez años se hizo una guerra por un fantasma. Y Homero conocía esta historia, pero habla en enigmas, cuando dice que Menelao, después del final, fue enviado por los dioses a los campos Elíseos, donde no nieva ni hace invierno, sino que durante todo el año sopla una brisa fresca y suave [145], porque un clima de tales características solamente tiene lugar en Egipto. Me parece también que algunos poetas posteriores llegaron a intuir la verdadera historia. Pues un poeta trágico dice que Orestes tramó asechanzas contra la vida de Helena, inmediatamente después de su regreso, pero que ésta se hizo invisible al ocultarla sus hermanos [146]. Y este poeta no lo habría representado así en su obra, si hubiera sido evidente que, después de la guerra, Helena vivía en Grecia y cohabitaba con Menelao.

135 136

[143] Unidades políticas y administrativas del antiguo Egipto.

[144] Hdt., II 112, y argumento de la *Helena* de Eurípides.

[145] *Od.* IV 561.

[146] Eurípides, *Orestes* 1625 ss.

137 La situación de la Hélade, después de la guerra, llegó a un alto grado de infortunio y de postración. El estado de los troyanos, por el contrario, fue mucho más floreciente y más glorioso que nunca. En primer lugar, Eneas, enviado por Héctor con una escuadra y numerosas tropas, se apoderó de Italia, el país más rico de Europa. En segundo lugar, Héleno, después de llegar a Grecia central, fue rey de los molosos y epirotas, pueblos que vivían en las inmediaciones de Tesalia. Sin embargo, ¿qué alternativa es más verosímil: que los vencidos pasen al país de los vencedores y funden reinos en ellos o, más bien, que los vencedores se establezcan en el país de los vencidos? Y, si 138 los seguidores de Eneas, Antenor y Héleno eran fugitivos a consecuencia de la conquista de Troya, ¿por qué no se escaparon a cualquier otra parte, antes que refugiarse en Grecia y en Europa? ¿Por qué no prefirieron conquistar una parte de Asia, antes que navegar a la tierra de unos enemigos por los que habían sido expulsados de su ciudad? ¿Y cómo todos ellos llegaron a ser reyes, y no de países pequeños u oscuros, puesto que fueron capaces incluso de apoderarse de la Hélade? Además, se abstuvieron de violar los tratados. Sin embargo, Héleno no dejó de ocupar una buena parte del Epiro. Antenor se apoderó del país de los vénetos y del territorio más fértil de las orillas del Adriático, y Eneas reinó en toda Italia y fundó la ma- 139 yor ciudad del universo [147]. No es lógico que unos fugitivos actuaran así, cuando estaban abatidos por los grandes males sufridos en su patria, sino que se habrían sentido felices con que alguien les hubiera dejado establecerse

[147] Alusión a Roma, donde probablemente fue pronunciado el discurso, y no solamente en Troya. El texto actual parece ser el resultado de dos o más redacciones.

en cualquier parte. Y más aún, ¿con qué recursos de dinero iniciaron su marcha?, o ¿con qué ejército pudieron huir en medio de sus enemigos, cuando su patria estaba en llamas y habían perdido todo? En un momento en que era difícil que los hombres fuertes y vigorosos salvaran sus vidas, no dejaron, sin embargo, de embarcarse con hijos, esposas, padres ancianos y enseres; y esto, cuando su ciudad había sido conquistada de forma imprevista y contra toda esperanza, y no como es costumbre abandonar un país, paulatinamente, en virtud de una tregua. En cambio, lo sucedido es posible que ocurriera como yo lo he contado [148].

140 Cuentan que Héctor, después que se retiraron los aqueos, examinaba la situación en una ciudad en la que se había establecido una muchedumbre inmensa y de la que no estaban dispuestos a marcharse todos los aliados, y observaba principalmente a Eneas que no se conformaba, si no se le daba una participación en el reino —porque Príamo le había prometido tal participación, si lograba poner fin a la guerra y expulsaba a todos los aqueos—. Por eso, Héctor tomó la resolución de fundar una colonia sin escatimar recursos y también enviar con todo agrado el ejército que Eneas quisiera. 141 Aseguraba Héctor que Eneas era digno de reinar y que merecía tener un imperio no menor que el suyo. Pero, más bien, debía poseer otra tierra, porque era posible apoderarse de Europa entera; y, si las cosas sucedían de esta forma, tenía esperanza de que sus descendientes gobernaran las tierras de uno y otro continente, en tanto subsistiera su linaje. 142 Además, Eneas prefería las soluciones propuestas por Héctor, en parte por

[148] Dión concluye que los troyanos fueron los vencedores, y surge la leyenda troyana que glorificaba los orígenes míticos de Roma.

complacerlo, en parte porque esperaba acrecentar su poder. De esta forma se fundó la colonia en virtud del hermanamiento del poder y la sabiduría, y gracias a unos hombres afortunados; tanto en aquel instante como posteriormente se convirtió en motivo de poder. Y cuando Antenor vio partir a Eneas, también él quiso reinar en Europa y tener un ejército semejante. La historia añade que Héleno, no contentándose con ser considerado menos que Deífobo, hizo una petición a su padre y recibió naves y tropas para navegar hasta la Hélade, como si le estuviera destinada, y ocupó todo el territorio que quedó fuera del tratado.

143 Y así también se dice que Diomedes, que había sido desterrado de Argos, cuando tuvo conocimiento de la expedición de Eneas, vino hasta él, porque ambos tenían buenas relaciones de paz y de amistad, y suplicó obtener su ayuda militar, refiriéndole tanto las desgracias de Agamenón como las suyas propias. Por su parte, Eneas lo acogió bien, aunque tenía pocas naves, y le concedió una pequeña parte de su ejército, puesto que tenía bajo su control toda 144 aquella comarca. Posteriormente, cuando algunos aqueos fueron expulsados por los dorios y estaban en apuros a causa de su debilidad y dudando a dónde se dirigirían, emigraron a Asia, convencidos de que llegaban junto a aliados y amigos, y se establecieron, en virtud de una tregua, en el territorio asignado por Príamo y Héctor y poblaron como colonos, de acuerdo con un tratado de amistad, la isla de Lesbos y otros territorios no pequeños.

Todo aquel que no aceptare este punto de vista por influencia de la antigua opinión, debe reconocer que es incapaz de liberarse del engaño y de discernir lo falso de lo 145 verdadero. Porque una creencia de tiempo inmemorial adoptada por hombres necios no tiene otro fundamento que el de haber sido propalados los errores ya en la antigüe-

dad. Porque también existen diferencias sobre otras muchas narraciones y se mantienen opiniones contrarias. Así, por ejemplo, inmediatamente después del evento de las Guerras Médicas, unos decían que la batalla naval de Salamina fue posterior al combate de Platea; en cambio, otros aseguraban que el momento decisivo de la guerra tuvo lugar en Platea, cronológicamente la última operación de guerra [149]. Estas dos versiones, empero, fueron fijadas por escrito, inmediatamente después de haber ocurrido los hechos. Porque la mayoría de los hombres no tienen un conocimiento exacto de lo ocurrido, sino que hablan solamente fundándose en rumores, aun tratándose de escritores contemporáneos que vivieron en la misma época. Por su parte, los escritores de la segunda y tercera generación están en la ignorancia más completa, y a lo que dijere un cualquiera le dan crédito con facilidad. Como ocurre cuando dan el nombre de escirita a una compañía de los lacedemonios que jamás ha existido [150], según la afirmación de Tucídides. Y cuando los atenienses rinden los mayores honores a Harmodio y a Aristogitón, imaginándose que restauraron la libertad en su ciudad después de haber dado muerte al tirano [151]. ¿Y qué necesidad hay de citar hechos de la historia humana, cuando tratan de convencernos, osando afirmarlo, que Urano fue castrado por Crono y Crono por Zeus [152]? Porque, si se admite el primero de

146

147

[149] La batalla de Salamina tuvo lugar en 480, la de Platea en 479.

[150] TUCÍDIDES, V 67, y otros escritores hablan de una compañía escirita. Pero TUCÍDIDES, en I 20, niega la existencia de una compañía «pitana» que otros atribuyen al ejército espartano. El error es de Dión.

[151] Los tiranicidas no mataron a Hipias, que sucedió en el gobierno a Pisístrato, sino a su hermano Hiparco (cf. TUCÍDIDES, I 20).

[152] HESÍODO, *Teog.* 176 ss. La mutilación de Crono por Zeus es una versión que, probablemente, sólo aparece en este pasaje.

estos dos hechos, como ordinariamente acaece, estaría fuera de lugar y sería absurdo seguir creyendo todavía.

Pero, en lo que resta, deseo también hacer una defensa en favor de Homero, manifestando que no hay nada indigno en aceptar sus ficciones. Porque, en primer lugar, sus embustes no son más increíbles que los propalados acerca de los dioses. En segundo lugar, los poemas tuvieron cierta utilidad para los griegos de su tiempo, como era el que no se aterrorizaran si tenían que hacer la guerra contra los pueblos de Asia, cosa que también entonces era previsible. Y, por último, no debe reprocharse que Homero, como griego que era, tratara de ayudar a los suyos por todos
148 los medios posibles. Este recurso es común en otros muchos poetas. Yo, por ejemplo, he oído decir a un medo que los persas disentían completamente de las versiones que ofrecen los escritores griegos; al contrario, mantienen que Darío envió contra Naxos y Eretria las tropas de Datis y Artafernes, y que estos generales, después de haber conquistado estas ciudades, iban a regresar a la corte del gran rey; sin embargo, cuando la escuadra estaba anclada en Eubea, algunas de sus naves se dispersaron en dirección al Ática, unas veinte aproximadamente, y los marineros
149 tuvieron una batalla con los nativos de aquel lugar. A continuación, Jerjes, que hacía una expedición contra la Hélade, venció a los lacedemonios en las Termópilas y dio muerte a Leónidas, su rey; y, después de haber ocupado la ciudad de Atenas, la incendió y sometió a la esclavitud a todos aquellos que no lograron escapar. Después de llevar a cabo estos hechos y de haber impuesto tributo a los griegos, regresó a Asia. Ahora bien, es evidente la falsedad de tales explicaciones, pero era lógico que el Rey de Persia ordenara divulgarlas entre las tribus del Norte, posiblemente para que no se sublevaran. Y si también Home-

ro hubiese hecho lo mismo con el pueblo de su tiempo, sería merecedor de perdón.

Pero, tal vez, algún oyente desinformado podría plantear esta objeción: «No es razonable destruir la gloria de los griegos». Pero la situación ya no es la misma y no hay temor de que algunos pueblos de Asia hagan un día la guerra contra Grecia. Porque Grecia y Asia están sometidas a otros. Y la verdad no ha de tenerse en poca estima, y se debe añadir una razón más a todo esto. Si yo hubiera sabido que iba a convencer con mi discurso, tal vez no lo habría pronunciado. Sin embargo, estoy seguro de haber librado a los griegos de reproches todavía mayores. Porque no tiene nada de absurdo el no haber podido conquistar una ciudad, tampoco lo es el emprender una campaña contra una ciudad que no había hecho ningún daño, para regresar a casa después de concluir la paz, ni tampoco el que un hombre de una excelente índole espiritual muera luchando a manos de otro igual, tal cosa no es un oprobio, antes al contrario, todo hombre a punto de morir desea mostrar tal condición, como Aquiles está representado en las palabras del poeta cuando dice:

150

151

Ojalá me diera muerte Héctor, el más valiente que ha
[criado la tierra de Troya [153].

Pero fue, realmente, un gran oprobio que el más valiente de los griegos muriera a manos del más bajo de los enemigos [154]; y fue, realmente, un baldón que aquel que parecía destacar por su inteligencia y que era el más moderado de los griegos, primero degollara los rebaños de ovejas y de bueyes imaginándose que masacraba a los reyes

152

[153] *Il.* XXI 279.

[154] Paris.

y, luego, se quitara la vida de forma vergonzosa a causa
153 de unas armas [155]. Y añádase a esto que Astianacte, hijo de un héroe valeroso, fuera condenado a muerte de una forma tan cruel, cuando lo arrojaron desde lo alto de una torre, y ello por decisión unánime de la asamblea del ejército y de los príncipes. Que Políxena, una virgen, fuera degollada sobre una sepultura, y que tales libaciones fueran esparcidas en honor del hijo de una diosa [156]. Y que a Casandra, joven consagrada, sacerdotisa de Apolo, la violaran en el templo de Atenea, abrazada a la estatua. Y estas acciones no las perpetraron hombres vulgares o despreciables, sino aquel que era el principal entre los reyes.
154 Que a Príamo, rey de Asia, en el término de su vejez, lo descuartizaran delante del altar de Zeus, de quien derivaba su prosapia, y lo degollaran sobre dicho altar, e hiciera esto no un cualquiera sin renombre, sino el propio hijo de Aquiles, y eso que Príamo se había sentado a la mesa de su padre Aquiles, príncipe que lo había salvado en aquella ocasión [157]. Que Hécuba, madre desdichada de tantos hijos, fuera entregada a Odiseo para pública irrisión y afrenta y que, a causa de la magnitud de sus desgracias, ridículamente fuera transformada en perra [158]. Y, por último, que el rey de los griegos a la joven sacerdotisa de Apolo, con quien nadie osó casarse por su relación con

[155] Áyax. Es muy alabado por Dión, quien, probablemente, se basa para su caracterización en escritos de tendencia cínica. El suicidio, cuando el héroe había cumplido su misión, era considerado por los cínicos como un acto de heroísmo y una manifestación suprema de virtud. Pero un suicidio por unas armas no tendría sentido para un cínico y la leyenda tradicional sería muy reelaborada.

[156] Políxena fue sacrificada sobre la tumba de Aquiles; Eurípides, *Hécuba* 40 ss.

[157] *Il.* XXIV 468 ss.

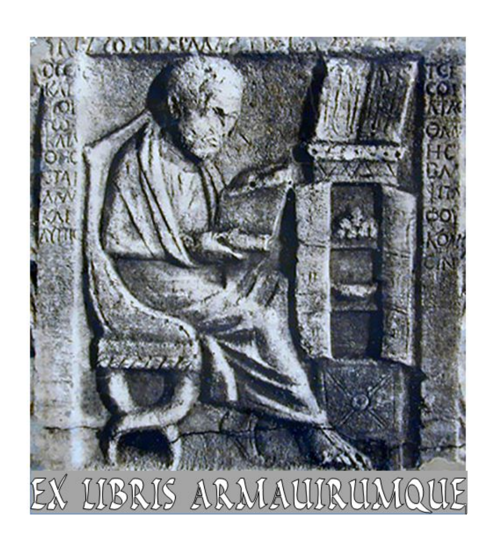
[158] Cf. Ovidio, *Met.* XIII 569.

la divinidad, se la llevara como concubina [159]; por eso, parece que fue castigado justamente con la muerte. ¡Cuánto mejor sería para los griegos que esto no hubiera ocurrido y que Troya no hubiera sido conquistada! [160].

---

[159] Agamenón se llevó a Casandra hasta Argos, donde fueron asesinados por Clitemestra.

[160] Una lectura atenta de este discurso pudiera evocar que estamos en presencia de una glorificación del pasado mítico de los romanos, los cuales veían en Eneas y en los ilienses sus ancestros más remotos.



ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

Orestes: X 27; XI 7, 136.
Orfeo: I 58.

ÍNDICE GENERAL

I

DE LA REALEZA (I)

II

DE LA REALEZA (II)

Págs.